A or.
4213 a
Weber
~~Ibl~~

AKADEMISCHE VORLESUNGEN

ÜBER

INDISCHE LITERATURGESCHICHTE.

VON

ALBRECHT WEBER.

ZWEITE, VERMEHRTE, AUFLAGE.

Nil desperari —
Auch hier wird es tagen!

BERLIN,
FERD. DÜMMLERS VERLAGSBUCHHANDLUNG.
HARRWITZ & GOSSMANN.
1876.

266 F

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

BÖHTLINGK UND ROTH

DEN FREUNDEN

BEI DER VOLLENDUNG DES SANSKRIT-WÖRTERBUCHS

ZUGEEIGNET.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

VORWORT.

Die Jugendarbeit, die hier in neuer Auflage erscheint, war schon mehrere Jahre lang vergriffen. Sie unverändert wieder herauszugeben, ging nicht wohl an; eine völlige systematische Umarbeitung vorzunehmen aber war mir, bei dem Drange anderweiter Arbeiten, aus Mangel an Zeit nicht möglich. So ruhte denn die Sache. Wenn ich mich nun jetzt, dem dringenden Wunsche des Herrn Verlegers zu entsprechen, schliefslich doch noch zu der vorliegenden Ausgabe, welche den ersten Text zwar unverändert läfst, zugleich aber auch dem jetzigen Standpunkt der Wissenschaft durch die neu hinzugetretenen Noten gerecht zu werden sucht, entschlossen habe, so geschah dies in der Meinung, dafs die bedeutenden Fortschritte der Wissenschaft seit dem ersten Erscheinen des Werkes nicht klarer vor Augen gestellt werden könnten, als gerade in dieser Weise, und dafs diese Ausgabe somit eben zugleich dazu dienen könnte, gewissermafsen eine Geschichte der Sanskritstudien während der letzten 24 Jahre in nuce vorzuführen. Es kam dazu, dafs ich nur so im Stande war, der durch die Herren Trübner & Co. in Absicht

genommenen englischen Uebersetzung, die doch unmöglich jetzt noch, wie es die in Paris 1859 erschienene französische Uebersetzung*) that, den ersten Text allein geben durfte, eine kritisch gesicherte Grundlage zu verschaffen. Gerade bei der Durchsicht des Werkes, die ich zum Behuf seiner Bearbeitung für diese englische Uebersetzung unternahm, drängte sich mir die Hoffnung, ja die Ueberzeugung, auf, dafs sich, wenn einmal eine völlige Umarbeitung desselben aufser Frage war, eine Ausgabe wie die vorliegende auch in deutschem Gewande werde vertreten lassen können. Ich sah zu meiner Freude, dafs sich mein Jugendwerk gut bewährte und dafs ich nur wenig unbedingt Irriges darin fand, wenn auch Vieles noch jetzt ebenso unsicher und unerledigt bleibt; während andrerseits Vieles nun doch bereits klar und fest steht, was ich entweder damals nur ungewifs vermuthete, oder was dazumal noch gänzlich in Dunkel gehüllt war.

Die Gewinnung kritischer Daten aus dem Inhalt der indischen Literatur behufs Herstellung einer inneren Chronologie und Geschichte derselben, nicht eine detaillirte Darstellung des Inhalts der einzelnen Werke, war von vorn herein die Absicht meiner Arbeit und ist auch bei der jetzigen Annotirung derselben, neben der Angabe der mittlerweile erfolgten Publicationen, der leitende Gesichtspunkt geblieben. Alles neu Hinzugefügte ist durch eckige Klammern markirt, stillschweigend sind nur die durch die „Errata" bereits markirten oder sonstigen leichten Druckfehler, sowie einfache Härten im Styl verbessert worden. Die alte Paginirung ist mitgetheilt, schon um dadurch Hinweise auf später folgende

*) histoire de la littérature Indienne . . . traduit de l'Allemand par Alfred Sadous. Paris, A. Durand. 1859.

Stellen, die eben nach ihr zu verstehen sind, möglich zu machen.

Die Aufführung der Sanskritwörter geschieht, wenn sie nicht direkt citirt werden, in der Themaform. Eine Ausnahme bilden das einmal recipirte Wort Ṛik für Ṛiksaṃhitâ (p. 9) und die Neutra der ersten Declination, die ich im Nom. und Acc. Sing. in ihrer flectirten Form, in den übrigen Casus dagegen ebenfalls in ihrer Themaform gebe (; in dieser letztern Beziehung mögen in den ersten Bogen einige Inkongruenzen vorliegen, was ich zu entschuldigen bitte). Die Umschrift selbst erfolgt nach nachstehender Tabelle (das einmal recipirte Wort Sanskṛit habe ich so belassen, nicht Saṃskṛit, wie es sich eigentlich gehört, geschrieben; in Bezug auf anlautendes b, v bin ich mir leider nicht immer gleich geblieben, gebe z. B. bald bṛihat bald vṛihat je nach Befund der betreffenden Quellen):

a â i î u u ṛi ṛî ḷi ḷî e ai o au;
k kh g gh ṅ; c*) ch j**) jh ñ;
ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ; t th d dh n; p ph b bh m;
y r l v; ç sh s h;
anusvâra ṃ, im Innern des Wortes vor Sibilanten ṅ;
visarga ḥ.

Die Zahl der Mitarbeiter hat sich während der letzten 24 Jahre bedeutend vermehrt; anstatt ihre Namen summarisch hier zu nennen, habe ich es vorgezogen, dem freilich ohnehin schon sehr erweiterten Index noch einen neuen Abschnitt hinzuzufügen, welcher zeigt, wo ich der Arbeiten eines Jeden unter ihnen mich bedient oder wenigstens auf sie verwiesen habe,

*) sprich: tsch. **) sprich: dsch.

um so auch die Uebersicht hierüber zu erleichtern. Ein Werk aber verdient hier allerdings besondere Nennung, da es unmöglich überall, wo es benutzt worden ist, hat genannt werden können, sondern, wie bei allen neueren Werken auf diesem Gebiete, stillschweigend zu Grunde liegt, ich meine das grofse, in diesem Sommer vollendete Sanskrit-Wörterbuch von Böhtlingk-Roth, welches wir der Fürsorge der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg verdanken, und dessen durch fünf Lustra sich hinziehende Durchführung ihr sowohl wie den beiden Herausgebern zu stetem Ruhme gereichen wird.

Berlin, Anfang November 1875.

A. W.

Vorrede zur ersten Ausgabe.

Die Vorlesungen, die ich hiermit dem engen Kreise meiner Fachgenossen und hoffentlich auch dem weiteren derer übergebe, die sich für literarhistorische Untersuchungen überhaupt interessiren, sind ein erster Versuch, und als solcher natürlich mangelhaft und mannigfacher Ergänzung und Berichtigung fähig. Das in ihnen bearbeitete Material ist zu massenhaft, und die Mittel zu dessen Bewältigung sind im Allgemeinen zu unzugänglich, als dafs nicht für eine geraume Zeit die Forschungen nach der inneren, relativen Chronologie darin — eine andere ist eben nicht möglich — völlig zurückgeschreckt werden mufsten. Auch ich würde eine solche Arbeit nie haben wagen können, hätte die Berliner Königliche Bibliothek nicht das Glück, die schöne Sanskrithandschriftensammlung des Sir R. Chambers zu besitzen, deren vor etwa zehn Jahren von Sr. Excellenz Geheimerath Bunsen vermittelter Ankauf durch die königliche Liberalität Sr. regierenden Majestät, Friedrich Wilhelm IV, der Sanskritphilologie eine neue Bahn gebrochen hat, auf der sie schon rüstig fortgeschritten ist. Im Auftrage der Königl. Bibliothek unternahm ich im Laufe des vorigen Jahres die Verzeichnung dieser Sammlung, als deren Resultat ein ausführlicher Catalog ziemlich gleichzeitig mit diesen Vorlesungen, die etwa als ein Commentar dazu gelten können, erscheint (bei

Fr. Nicolai). Ich bin der frohen Hoffnung, dafs mit beiden Werken, so unvollkommen sie auch vom absoluten Standpunkte aus erscheinen müssen, dennoch der Wissenschaft wohl gedient sein wird.

Wie sehr ich hierbei in der Einzelforschung den Schriften von Colebrooke, Wilson, Lassen, Burnouf, Roth, Reinaud, Stenzler und Holtzmann verpflichtet bin, erwähne ich hier nur im Allgemeinen, da ich am betreffenden Orte mich stets mit aller Ausführlichkeit auf dieselben berufen habe.

Die Form, unter der diese Vorlesungen erscheinen, ist im Wesentlichen dieselbe, unter der sie gehalten wurden*), mit Ausnahme mancher stylistischen Aenderungen: so sind insbesondere die Uebergänge und Rekapitulationen, die zum mündlichen Vortrage gehören, theils abgekürzt, theils weggelassen worden: dagegen ist zu den beiläufigen Bemerkungen dabei, die ich hier im Druck als Noten gebe, manches Neue hinzugekommen.

Das Erscheinen des Werkes hat sich leider unmäfsig lange verzögert, da die Lettern erst gegossen werden mufsten. Zur Sicherheit gebe ich die Umschreibungstabelle**):

*] im Wintersemester 1851/52.
**] siehe jetzt oben.

Berlin im Juli 1852.

A. W.

INHALT.

	Seite
Einleitung	1—7
Erste Periode, die vedische Literatur	8—190
I. Allgemeine Uebersicht derselben	8—33
Saṃhitâ	8—12
Brâhmaṇa	12—16
Sûtra	16—33
II. Specielle Angaben:	33—190
1. Ṛigveda, Saṃhitâ	33—47
Brâhmaṇa	48—57
Sûtra	57—68
2. Sâmaveda, Saṃhitâ	68—72
Brâhmaṇa	72—82
Sûtra	82—94
3. Yajurveda:	94—161
a. der schwarze Yajus, Saṃhitâ	94—101
Brâhmaṇa	101—109
Sûtra	109—114
b. der weiſse Yajus, Saṃhitâ	114—129
Brâhmaṇa	129—154
Sûtra	154—161
4. Atharvaveda, Saṃhitâ	161—166
Brâhmaṇa	167
Sûtra	167—170
Upanishad	170—190
Zweite Periode, die Sanskṛit-Literatur	191—330
I. Unterschied von der ersten Periode	191—200
II. Allgemeine Uebersicht	201—330
1. Poesie:	201—232
a. epische Poesie, Itihâsa	201—206
Purâṇa	206—208
Kâvya	208—213

Seite

b. dramatische Poesie 213—225
c. lyrische Poesie 225—227
d. ethisch-didaktische Poesie (Sprüche, Fabel, Märchen, Roman) 227—230
e. Geschichte, Geographie 230—232
2. Wissenschaft und Kunst 232—294
a. Sprachwissenschaft (Grammatik, Lexikographie, Metrik, Poetik, Rhetorik) 232—248
b. Philosophie 249—263
c. Astronomie (Arithmetik, Astrologie, Lehre von den Omina, Zauberkunst) 264—283
d. Medicin 283—290
e. Kriegskunst, Musik, bildende und technische Künste 290—294
3. Recht, Sitte, Cultus 294—302
4. Buddhistische Literatur 302—330
Berichtigungen und Zusätze 331—338
Register . 339—366
Nachträgliche Zusätze 367—368

Meine Herren!

Gleich im Beginn dieser Vorlesungen befinde ich mich in einer gewissen Verlegenheit, in der nämlich, dafs ich nicht recht weiss, wie ich dieselben nennen soll. Ich kann nicht sagen, dafs sie die indische Literaturgeschichte behandeln sollen, denn sonst müfste ich die sämmtlichen auch die nicht-ârischen Sprachen Indiens berücksichtigen: ich kann auch nicht sagen, dafs sie die indo-ârische Literaturgeschichte zum Gegenstande haben, denn ich müfste dann auch die neu-indischen Sprachen, die sich als dritte Periode der indo-ârischen Sprache entwickelt haben, behandeln; ich kann endlich auch nicht sagen, dafs sie die Sanskṛit-Literaturgeschichte darstellen werden, denn in ihrer ersten Periode ist die indo-ârische Sprache noch nicht Sanskṛit, d. i. Sprache der Gebildeten, sondern noch Volkssprache, während das Volk in der zweiten Periode derselben nicht Sanskṛit, sondern prâkṛitische Dialekte spricht, welche sich gleichzeitig mit dem Sanskṛit aus der alten indo-ârischen Volkssprache entwickelt haben. Um Sie nun aber doch nicht etwa von vorn herein im Zweifel darüber zu lassen, was Sie hier von mir zu erwarten haben, bemerke ich, dafs ich nur die Literatur der ersten und der zweiten Periode der indo-ârischen Sprache behandeln werde. Der Kürze wegen behalte ich den Namen: indische Literatur bei.

Auch im Verlauf meiner Vorlesungen werde ich oft genöthigt sein, Ihre Nachsicht zu beanspruchen: der Gegenstand, den sie behandeln, ist einem noch unbebauten Landstrich zu vergleichen, auf dem nur hie und da einige we-

nige Strecken gelichtet sind, während auf den meisten Stellen noch dichter Wald den Einblick und die Aussicht hindert. Es beginnt zwar jetzt sich allmälig zu lichten, aber langsam, zumal da zu den natürlichen Hindernissen, welche sich der Forschung entgegenstellen, noch ein dichter Nebel von Vorurtheilen und vorgefafsten Meinungen hinzukommt, der über der Gegend lagernd sie in Schleier gehüllt hält.

Die indische Literatur gilt allgemein für die älteste, von der wir schriftliche Documente besitzen, und das mit Recht[1]: die Gründe aber, die man dafür bisher geltend gemacht hat, sind nicht die richtigen, und es ist in der That zu verwundern, dafs man sich so lange Zeit bei diesen beruhigen konnte. Zunächst führte man die Tradition der Inder selbst dafür an, und hat sich sehr lange Zeit damit zufrieden gegeben: über die Nichtigkeit eines solchen Grundes brauche ich wohl kein Wort zu verlieren. Sodann aber berief man sich auf astronomische Data, welche die Zeit der Veda in etwa 1400 a. Chr. versetzen sollten: — aber diese Data sind angegeben in Schriften, welche offenbar sehr späten Ursprungs sind und können daher sehr wohl Resultat von angestellten Berechnungen sein[2]. Man hat sich weiter auf die eine Zeitrechnung

[1] so weit nicht etwa jetzt doch die monumentalen Schriftstücke und die Papyros-Rollen Aegyptens, oder gar etwa auch die erst jüngst neuerstandene assyrische Literatur, Einspruch hiegegen einlegen.

[2] und zwar Berechnungen höchst schwankender Art, die kein irgend festes dgl. Datum bedingen, sondern zwischen 1820 — 860 a. Chr. mitten inne liegen, s. Ind. Stud. X, 236. Whitney im Journ. R. As. S. I, 317 fg. (1864). Erheblich höher hinauf freilich als diese aus dem sogenannten Vedakalender entlehnten Daten reicht das Datum der kṛittikâ-Reihe selbst, nämlich zwischen 2780—1820 a. Chr., denn das Frühlingsaequinoctium traf auf η Tauri (kṛittikâ) in runder Zahl um das Jahr 2300 a. Chr., s. Ind. Stud. X, 234—236. Es hat jedoch die von mir bereits unten p. 221 ausgesprochene Annahme, dafs die Inder die Kenntniss der Mondhäuser, mit kṛittikâ an ihrer Spitze, „entweder schon mitgebracht oder etwa erst durch die Handelsverbindungen der Phönicier mit dem Penjab erhalten haben", der Hinweis somit auf Babylon, als das Mutterland der diesem Datum zu Grunde liegenden Beobachtungen, in neuerer Zeit erheblich an Wahrscheinlichkeit gewonnen, s. die zweite meiner beiden Abhandlungen „die vedischen Nachrichten von den nakshatra" (Berlin 1862) p. 362. 400, sowie „über den Vedakalender Namens Jyotisha" p. 15 (1862), Ind. Stud. X, 429. IX, 241 fg., Whitney Oriental and Linguistic Studies II, 418 (1874). — Seit Kurzem liegt uns zum Wenigsten auch, ob auch immerhin aus verhältnissmässig erst sehr später Zeit, eine directe Erwähnung Babylon's sowie des Seehandels, resp. Exportes von Pfauen, dahin in einem indischen Texte

der Buddhisten berufen, wonach im 6ten Jahrh. a. Chr. ein Reformator gegen die brahmanische Hierarchie aufgetreten sein soll, aber die Authentität jener Zeitrechnung selbst ist noch eine höchst fragliche. Man hat endlich das Zeitalter des ersten systematischen Grammatikers, des Pâṇini, in das 4. Jahrh. a. Chr. verlegt, und davon aus zurückgeschlossen auf die ihm vorausgegangene Literatur-Entwickelung: — aber die Gründe, aus welchen man den Pâṇini in jene Zeit versetzt[3]), sind durchaus schwach und hypothetisch, und können keinesfalls irgend welche feste Basis begründen.

Die Gründe dagegen, aus welchen man mit Fug und Recht die indische Literatur als die älteste zu betrachten hat, von der uns umfassende schriftliche Denkmäler überliefert sind, sind die folgenden.

In den älteren Theilen der Ṛigvedasaṃhitâ erscheint
(3) uns das indische Volk als seſshaft an den nordwestlichen Grenzen Indiens, im Penjab und noch über das Penjab hinaus an der Kubhâ, dem Κωφὴν in Kabul[4]). Die allmälige Ausbreitung des Volkes von da ab nach Osten hin über die Sarasvatî hinweg, über Hindostan nach dem

vor, in dem Bâverujâtaka nämlich, s. Minayeff in den Mélanges Asiatiques der Kais. russ. Acad. VI, 577 fg. (1871), und Monatsberichte der Berl. Acad. 1871 p. 622. — Für alte Handelsbeziehungen Indiens mit dem Occident ist neuerdings auch in hieroglyphischen Texten ein directer Beweis gefunden worden; das Wort kapi nämlich, Affe, das sich 1 Kön. 10, 22 in der Form qōf findet, griech. κῆπος, erscheint darin und zwar in Texten des 17. Jahrhund. (damals also müssen die Ârya schon am Indus gewohnt haben!) in der Form kafu, s. Joh. Dümichen die Flotte einer egypt. Königin aus dem 17. Jahrh. (Leipz. 1868) Tafel II p. 17. — Der hebr. Name tukhiîm (1 Kön. 10, 22. 2 Chron. 9, 21) für die Pfauen endlich bedingt im Uebrigen, s. Julien Vinson in der Revue de Linguistique VI, 120 fg. (1873), dass bereits zu Salomo's Zeit die phönicischen Ophir-Fahrer „ont eu affaire soit au pays même des Abhîra soit sur un autre point de la côte de l'Inde avec des peuplades dravidiennes"; s. noch Burnell Elements of South Indian Palaeography p. 5 (Mangalore 1874).

[3]] oder gar, wie Goldstücker gethan hat, in die Zeit vor Buddha.

[4]] einer der vedischen Ṛishi, angeblich Vatsa, aus dem Geschlecht des Kaṇva, rühmt (Ṛik VIII, 6, 46—48) die reichen Geschenke an Rossen, Rindern und viergespannten ushṭra (Büffel, Stier mit dem Höcker, nach Roth im Petersburger Wörterbuch; in der Regel Kameel), die er bei Tiriṃdira, bei Parçu (oder bei Tiriṃdira Parçu? im Çâṅkhây. çr. s. XVI, 11, 20 wenigstens wird er als Tiriṃdira Pâraçavya aufgefasst), zum Ruhme der Yâdva erhielt. Bei diesen Namen denkt man unwillkürlich an Tiridates und die Perser, s. Ind. Stud. IV, 379 n., jedoch auch Girard de Rialle Revue de Linguist. IV, 227 (1872).

Ganges zu, lässt sich in den späteren Theilen der vedischen Schriften fast Schritt für Schritt nachweisen. Die Schriften der folgenden Periode, der epischen Zeit, haben es dann mit den Kämpfen der Eroberer Hindostan's unter sich (so das MBhâratam) oder mit der weiteren Ausbreitung des Brahmanismus nach dem Süden hin zu thun (so das Râmâyaṇam). Stellen wir nun hiezu die ersten genaueren Nachrichten, welche wir bei den Griechen, bei Megasthenes*) nämlich, über Indien finden, so ist es offenbar, dafs zu dessen Zeit die Brâhmanisirung Hindostan's schon vollendet war: zur Zeit des Periplus (s. Lassen Indien II, 150n., Ind. Stud. II, 192) war sogar schon die südlichste Spitze des Dekhan's Sitz eines Cultus der Gemahlin des Çiva. Welch' eine Reihe von Jahren, Jahrhunderten mufs nöthig gewesen sein, um diese unermefsliche Länderstrecke, bewohnt von wilden, kräftigen Völkerstämmen, zu brâhmanisiren!! Man kann hier vielleicht einwerfen, dafs die Völker und Stämme, welche Alexander am Indus vorfindet, ganz auf vedischem, nicht auf brâhmanischem Standpunkt zu stehen scheinen: das Factum ist richtig, aber man ist doch nicht berechtigt, daraus irgend welchen Schlufs für Indien selbst zu ziehen, denn diese Völker des Penjab haben sich niemals der brâhmanischen Ordnung gefügt und sich stets auf ihrem alten vedischen Standpunkt erhalten, frei und selbstständig, ohne Priesterherrschaft und Kastenthum: darum ist ihnen auch theils redlicher Hafs von ihren weiter gewanderten Stammesbrüdern zu Theil geworden, theils hat deshalb der Buddhismus bei ihnen besonders leichten Eingang gefunden.

(4) Sind somit die Ansprüche der schriftlichen Documente der indischen Literatur, deren Anfänge vielleicht noch bis in die Zeit hinanreichen, wo die Indo-Arier noch mit den Persa-Ariern zusammenwohnten, auf ein hohes Alter, schon durch äufserliche, geographische Zeugnisse ganz unbestreitbar be-

*) der als Gesandter des Seleukus längere Zeit am Hofe des Candragupta verweilte: seine Nachrichten sind uns hauptsächlich in den Ἰνδικά des Arrian (lebte im 2. Jahrh. p. Chr.) erhalten.

gründet, so sind die inneren Gründe dafür, welche sich im Uebrigen aus ihrem Inhalt entnehmen lassen, nicht weniger schlagend. Von den Liedern des Ṛik, in denen der kräftige Geist des Volkes sich in unmittelbarer Frische und Naivetät über sein Verhältniſs zur Natur ausspricht, die Naturgewalten als höhere Wesen verehrt, und ihre gütige Hülfe in ihrem Bereiche anfleht, von diesem Naturdienst, der überall nur die einzelnen Naturerscheinungen und zwar zunächst nur als übermenschlich anerkennt, verfolgen wir die religiöse Entwickelung des indischen Volkes in seiner Literatur durch fast alle Stufen hindurch, auf denen überhaupt die religiöse Entwickelung des menschlichen Geistes je gestanden hat. Die sich zunächst als übermenschlich aufdrängenden einzelnen Naturerscheinungen werden allmälig in ihren verschiedenen Kreisen zusammengefasst, das Einheitliche darin wird entdeckt, und man erhält somit eine Zahl göttlicher Wesen, deren jedes in seinem Bereiche schaltend und waltend gebietet, und deren Einfluſs man mit der Zeit dann auch auf die entsprechenden Fälle des menschlichen Lebens überträgt, indem man sie selbst gleichzeitig mit menschlichen Attributen und Organen ausrüstet. Die ohnehin schon groſse Zahl dieser natürlichen Götter, dieser Regenten der Naturkräfte, wächst nun allmälig noch durch Abstractionen, welche ethischen Beziehungen entlehnt sind, und denen man ebenso wie jenen göttliche Kräfte, persönliches Dasein und Wirken beilegt. In diese Vielheit göttlicher Gestalten sucht dann später der forschende Geist eine Ordnung hineinzubringen, indem er sie nach ihren Hauptbeziehungen eintheilt und einander unterordnet: das Princip der Eintheilung dabei ist, wie die Götterbildung selbst, ganz der natürlichen Anschauung entnommen: es sind die Götter, welche am Himmel, welche in der Luft, welche auf der Erde wirken, und als ihre Haupt- (5) repräsentanten, als ihre Herrscher werden Sonne, Wind und Feuer erkannt. Diese drei erhalten allmälig den Vorrang über alle andern, die nur als ihre Geschöpfe und Diener gelten. Die in den bisherigen Classificirungen erstarkte, vorwärts drängende Spe-

culation sucht aber nun auch die gegenseitige Stellung dieser drei festzustellen und zu einer Einheit in Bezug auf das höchste Wesen zu gelangen: dies geschieht theils speculativ, indem man wirklich ein solches höchstes ganz absolutes Wesen, das Brahman, annimmt, gegen welches diese drei wieder nur die Geschöpfe, die Diener sind, theils willkürlich, indem man den einen oder den andern jener drei als den höchsten Gott verehrte. Zunächst scheint der Sonnengott dieser Ehre theilhaftig geworden zu sein: es haben sich wenigstens die Persa-Arier auf diesem Standpunkt erhalten (natürlich ihn weiter ausbildend), und auch in den älteren Theilen der Brâhmaṇa (und diesen, nicht den Saṃhitâs etwa, ist der Avesta in Zeit und Inhalt verwandt) ist der Sonnengott hie und doch noch mächtig über die andern Götter (prasavitâ devânâm), so wie auch im Cultus selbst, der ja so oft das Alte wahrt, davon genug Spuren übrig sind[5]): ja sogar bis in die späteste Zeit hat er sich in der Theorie als „der Brahman" (mascul.) auf dieser Stufe erhalten, obwohl in sehr farbloser Weise, da seine Collegen, der Luftgott und der Feuergott durch ihre viel directeren, fühlbareren Einflüsse sich allmälig vollständig, und zwar in stetem Zwiespalt mit einander, in den Besitz der höchsten Macht gesetzt haben. Ihr Dienst hat dabei eine ausgedehnte Reihe verschiedener Phasen durchgemacht: und ist er es offenbar, den Megasthenes in Hindostan*) vorfindet und der zur Zeit des Periplus auf einer schon sehr entarteten Stufe bis an die südlichste Spitze des Dekhans vorgedrungen erscheint.

Sind wir nun sonach aus äufseren, geographischen, und
(6) inneren, religionsgeschichtlichen, Gründen[6]) berechtigt, für

[5]] vgl. meine Abhandl. „zwei vedische Texte über Omina und Portenta" (1859) p. 392—3.

*) nach Strabo p. 117 ward Διονυσος (Rudra, Soma, Çiva) auf den Bergen, Ἡρακλης (Indra, Vishṇu) in der Ebene verehrt.

[6]] es kommen hiezu drittens auch noch sprachliche Gründe. Die Edicte des Piyadasi, deren Zeit durch die darin vorliegende Erwähnung griechischer Fürsten, ja Alexander's selbst, fixirt ist, sind in Volksdialekten geschrieben, für deren Herausbildung aus der Sprache der vedischen Hymnen bis zu dieser Form hin eine Reihe von Jahrhunderten als unbedingt nothwendiges Postulat sich ergiebt.

die indische Literatur ein hohes Alter anzunehmen, so steht es auf der andern Seite schlimm genug, wenn man nach chronologischen Daten für dieselbe sucht. Wir müssen uns bescheiden, dafs ein solches Suchen im Allgemeinen ganz fruchtlos ist; und nur für diejenigen Zweige der Literatur, die auch nach Aufsen bekannt geworden sind, so wie für die jüngsten Jahrhunderte in welchen uns theils die Data der Handschriften, theils die in den Einleitungen oder Schlufsworten der Werke selbst gegebenen Data Anhalt gewähren, ist hierbei auf Erfolg zu rechnen. Im Uebrigen aber ist nur eine innere Chronologie möglich, die sich theils auf den Charakter der Werke, theils auf die darin sich findenden Citate etc. gründet.

Wir haben die indische Literatur in zwei grofse Perioden zu theilen, in die vedische und in die Sanskrit-Periode. Ich wende mich zunächst zu der ersten derselben, der vedischen Periode, und zwar um zuerst ein Gesammtbild derselben vorauszuschicken, ehe ich zu ihren Einzelnheiten übergehe.

ERSTE PERIODE.

DIE VEDISCHE LITERATUR.

Wir haben vier Veda zu unterscheiden: — den Ṛigveda, den Sâmaveda, den Yajurveda (und zwar diesen in zweierlei Gestalt), und den Atharvaveda — innerhalb welcher drei grofse Abstufungen aus einander zu halten sind: Saṃhitâ, Brâhmaṇam, Sûtram.

Das gegenseitige Verhältnifs dabei ist folgendes:

Die Saṃhitâ*) des Ṛik ist eine reine Liedersammlung, enthaltend den Liederschatz, den die Inder aus ihren alten Sitzen am Indus mitbrachten, mit welchen sie dort „für sich und ihre Heerden Gedeihen erfleht, die aufgehende Morgenröthe begrüsst, den Kampf des blitztragenden Gottes mit der finstern Macht besungen, und die Hülfe der Himmlischen gepriesen hatten, die in ihren Kämpfen sie rettete".**) Die Lieder sind hier geordnet nach den Sängerfamilien, denen man sie zuschreibt. Der Grund der Zusammenstellung dieser Liedersammlung ist also ein rein wissenschaftlicher, so zu sagen:

*) der Name Saṃhitâ (Sammlung) findet sich erst in den sogenannten Âraṇyaka (spätesten Nachträgen zu den Brâhmaṇa) und in den Sûtra vor: ob im obigen Sinne, ist selbst da noch nicht sicher: die Namen, unter denen die Saṃhitâ in den Brâhmaṇa genannt werden, sind entweder Ṛicaḥ, Sâmâni, Yajûṅshi, oder Ṛigveda, Sâmaveda, Yajurveda, oder Bahvṛicâḥ, Chandogâḥ, Adhvaryavaḥ, oder Trayî Vidyâ, Svâdhyâya, Adhyayanam, auch Veda allein. In den Sûtra findet sich zuerst der Name Chandas speciell für die Saṃhitâs in Anwendung gebracht, so besonders bei Pâṇini, wo aufserdem noch Ṛishi, Nigama, Mantra (?) so verwendet wird.

**) s. Roth zur Lit. und Gesch. des Weda p. 8. Stuttg. 1845.

(8) die Zeit der Redaction **kann** demnach möglicherweise, weiter läſst sich nichts sagen, später sein, als die Redactionszeit der beiden demnächst zu behandelnden Saṃhitâ, welche einem praktischen Bedürfnisse dienen und nothwendig wurden, sobald sich überhaupt ein Cultus mit bestimmtem Ritual zu bilden begann. Die Saṃhitâ des Sâman nämlich, wie die beiden Saṃhitâ des Yajus, führen nur die bei den Ceremonieen des Somaopfers und der übrigen Opfer zu recitirenden Ṛic (Verse) und Opfersprüche auf, und zwar geschieht dies, beim Yajus wenigstens wissen wir es mit Sicherheit, in derselben Reihenfolge, in welcher sie praktisch vorkommen. Die Saṃhitâ des Sâman enthält nur Verse, Ṛic, die des Yajus dagegen auch Sprüche in Prosa: erstere, die Ṛic, kehren sämmtlich, mit wenigen Ausnahmen, in der Ṛiksaṃhitâ wieder, so daſs die Sâmasaṃhitâ nichts weiter ist, als ein Auszug der zu dem Somaopfer in Bezug gesetzten Verse aus den Liedern der letzteren. Diese in Sâmasaṃhitâ und Yajuḥsaṃhitâ sich findenden Ṛic nun erscheinen daselbst aber meist in theilweise sehr veränderter Gestalt, mit bedeutenden Abweichungen von den Lesarten des Ṛik (der Ṛiksaṃhitâ). Dafür ist eine dreifache Erklärung möglich: entweder jene Lesarten sind älter und ursprünglicher als die des Ṛik, insofern sie durch den liturgischen Gebrauch vor Aenderungen geschützt waren, während das einfache Lied als nicht unmittelbar zur heiligen Handlung gehörig, weniger gewissenhaft aufbewahrt wurde: — oder sie sind später als die des Ṛik, und zwar dadurch entstanden, daſs man den eigentlichen Text dem Sinne anbequemen muſste, welchen man dem Verse in seiner Anwendung auf die Ceremonie beilegte: — oder endlich sie sind gleichberechtigt mit den Lesarten des Ṛik, insofern ein und dasselbe Lied je nach den verschiedenen Gegenden und Familien sicher auch manche Varianten darbot, in der Gegend und Familie, wo es entstand, am treuesten sich erhielt, in denen, zu welchen es kam, weniger treu. Alle diese drei Erklärungsweisen sind gleich richtig und in gleicher Weise bei jedem

(9) einzelnen Falle im Auge zu haben. Im Besonderen stellt sich das Verhältnifs aber so, dafs die in der Sâmasaṃhitâ vorkommenden Ṛic im Allgemeinen durch ihre alterthümlicheren grammatischen Formen sich als die älteren und ursprünglicheren erweisen, die in den beiden Saṃhitâ des Yajus dagegen im Allgemeinen eine secundäre Veränderung erlitten zu haben scheinen. Fälle, die der dritten Erklärungsweise zugehören, finden sich in beiden, in der Sâmasaṃhitâ wie in den Yajuḥsaṃhitâ, gleich häufig. Es kann darauf überhaupt nicht genug Gewicht gelegt werden: die Veränderungen, welche die Lieder und Hymnen im Munde des Volkes, von Einem zum Andern wandernd, erhielten, sind jedenfalls als sehr bedeutend zu erachten: denn an Schrift ist in dieser Epoche nicht zu denken, wohl kaum für die Brâhmaṇazeit, sonst wären die vielen Abweichungen der einzelnen Schulen auch in Bezug auf die Brâhmaṇatexte, wie überhaupt die grofse Zahl verschiedener Schulen (Çâkhâ) schwerlich zu erklären.

Wenn die Lieder des Ṛik, ob ihrer Mehrzahl nach? noch an den Ufern des Indus entstanden sind, so kann ihre endliche Zusammenstellung und Redaction doch nur in Indien selbst stattgefunden haben: wann? ist freilich schwer zu beantworten. Einzelne Stücke reichen noch in die Zeit des geregelten Kastenwesens hinab, und die Tradition selbst weist uns wohl durch die Namen Çâkalya und Pañcâla Bâbhravya, denen sie eine Hauptthätigkeit für die Feststellung der Ṛiksaṃhitâ zuschreibt, in die Blüthezeit der Videha und Pañcâla, wie ich dies im Verlauf zeigen werde. Die Saṃhitâ des Sâman giebt, als gänzlich dem Ṛik entlehnt, gar keinen Aufschlufs über ihre Entstehungszeit, nur etwa, insofern sie keine Theile aus den späteren Stücken des Ṛik entlehnt, vielleicht einen Fingerzeig dafür, dafs diese damals noch nicht existirten — doch ist dies noch nicht untersucht. Für die beiden Saṃhitâ des Yajus dagegen haben wir in den ihnen eigenthümlichen prosaischen Stücken die entschiedensten Beweise, dafs sie im östlichen Theile Hindo-

stan's[7]), (10) im Lande der Kurupañcâla, entstanden sind, speciell zu einer Zeit, als das brâhmanische Element schon überwiegend die Herrschaft gewonnen, ob auch noch manchen harten Kampf zu bestehen hatte, und wo jedenfalls die Hierarchie der Brâhmanen, das Kastenwesen, schon vollständig herausgebildet waren. Ja wir haben hier sogar vielleicht auch einen äufseren Anhalt, wonach die vorliegende Redaction der Saṃhitâ des weifsen Yajus in das 3. Jahrh. a. Chr. fallen würde. Megasthenes nennt nämlich ein Volk der *Μαδιανδινοι*, deren Namen bei der Hauptschule des weifsen Yajus, den Mâdhyaṃdina, wiederkehrt: des Weiteren werden wir dies im Verlauf besprechen.

In diese Zeit der erlangten Herrschaft des Brâhmanismus fällt nun auch die Entstehung der Atharvasaṃhitâ, die im übrigen der Riksaṃhitâ vollständig analog dasteht und den Liederschatz dieser brâhmanischen Zeit enthält. Manche Lieder darin finden sich in dem letzten, spätesten, Buche der Riksaṃhitâ wieder, in dieser als späteste Eindringlinge der Redactionszeit, in jener als ganz berechtigter und eigener Ausdruck der Gegenwart. Der Geist beider Sammlungen ist freilich ein ganz anderer: im Rik weht ein lebendiges Naturgefühl, eine warme Liebe zur Natur, im Atharvan dagegen herrscht nur scheue Furcht vor deren bösen Geistern, und ihren Zauberkräften: dort stand das Volk eben noch in freier Selbstthätigkeit und Ungebundenheit da, hier ist es in die Fesseln der Hierarchie und des Aberglaubens gebannt. Es sind übrigens auch in der Atharvasaṃhitâ sicher sehr alte Stücke enthalten, vielleicht solche die mehr dem eigentlichen Volke, den niederen Schichten desselben, angehörten, während die Lieder des Rik mehr den Geschlechtern anzugehören scheinen*). Uebrigens haben die

[7]] besser: östlich vom Indus, in Hindostan.

*) im Widerspruch zu dieser auf einzelne Stellen darin gegründeten Vermuthung stünde aber allerdings der Name Atharvâñgirasas, den diese Saṃhitâ führt, wonach sie im Gegentheil den ältesten und edelsten Geschlechtern der Brâhmaṇa angehören würde. Ich habe aber schon anderswo die Muthmafsung aufgestellt, dafs dieser Name nur eine blofse Assumption sei, um eben

Lieder des Atharvan lange zu kämpfen gehabt, ehe sie als vierter Veda anerkannt wurden. In den älteren (11) Theilen der Brâhmaṇa des Rik, Sâman und Yajus wird ihrer noch nicht gedacht, sie entstanden ja erst, gleichzeitig damit, erst in den späteren Theilen werden sie genannt.

Wir kommen nun zur zweiten Stufe der vedischen Literatur, zu den Brâhmaṇa.

Im Allgemeinen läfst sich der Charakter der Brâhmaṇa*) so bezeichnen, dafs sie die Verbindung der Opferlieder und Sprüche mit der Opferhandlung zum Zwecke haben, theils die directe gegenseitige Beziehung derselben — und insofern geben sie zugleich das jedesmalige Ritual in seinen Einzelnheiten an, theils ihre symbolische Beziehung auf einander — und insofern sind sie entweder direct erklärend und analysirend, den Spruch in seine einzelnen Theile zerlegend, oder aber jene Verbindung in dogmatischer Weise traditionell oder speculativ begründend. Wir finden somit in ihnen die für uns ältesten Ritualvorschriften, die ältesten sprachlichen Erklärungen, die ältesten traditionellen Erzählungen und die ältesten philosophischen Speculationen. Dies ist im Allgemeinen der Grundcharakter von allen Werken dieser Art, doch sind sie im Einzelnen sehr verschieden von einander, je nachdem sie sich mehr nach der einen oder andern Richtung hinneigen, und resp. je nachdem sie dem einen oder anderen Veda zugehören. Der Zeit nach gehören sie sämmtlich in die Uebergangsperiode aus der vedischen Gesittung und Bil-

dem Inhalte eine gröfsere Weihe zu verleihen, s. Ind. Stud. I, 295. [zwei vedische Texte über Omina und Portenta p. 346—6].

*) das Wort bezeichnet „das sich auf das Gebet, brahman, beziehende." Brahman selbst heifst hervorziehend, theils physisch, also: hervorbringend, schaffend, theils psychisch, also: emporhebend, erhebend, stärkend. Das erste Vorkommen des Namens Brâhmaṇa in obigem Sinne findet sich in dem Brâhmaṇa des weifsen Yajus, besonders in dem dreizehnten Buche desselben; wenn nämlich von einer ceremoniellen oder anderen Bestimmung die dogmatische Erklärung bereits früher gegeben war, so heifst es daselbst „tasyoktam brâhmaṇam, ihr Brâhmaṇam ist schon gesagt", während es in den früheren Büchern bei solchen Fällen „tasyokto bandhuḥ" heifst: „ihre Verbindung ist schon gesagt" [s. Ind. Stud. V, 60. IX, 351]. — In den Sâmasûtra wird neben Brâhmaṇa auch Pravacana, dem Comm. nach, in gleichem Sinne gebraucht: auch erwähnen sie Anubrâhmaṇa, ein Wort, das sich sonst nur bei Pâṇini findet.

dung in die brâhmanische Denkweise und Lebensordnung, sie vermitteln eben diesen Uebergang, und stehen die einen mehr am Anfange, die andern mehr am Schlusse desselben*). (12) Hervorgegangen sind die Brâhmaṇa aus den Anschauungen einzelner Weisen, die sich traditionell mittheilten und in ihren Familien, wie von ihren Schülern, theils aufbewahrt, theils weiter ergänzt wurden. Je gröſser die Zahl dieser einzelnen Traditionen wurde, desto dringender ward auch das Bedürfniſs, sie mit einander in Einklang zu setzen. Solche mehreres dgl. zusammenfassende Umarbeitungen, wobei stets die Herkunft der einzelnen Ansichten über jeden Gegenstand auf ihren ursprünglichen Vertreter hingeleitet ward, geschahen allmälig in den verschiedenen Landstrichen durch einzelne besonders dazu befähigte Männer, sei es daſs es nun diese Umarbeitungen zu einem Ganzen, diese Redactionen, schon wirklich schriftlich aufgefaſst, sei es daſs auch sie noch nur mündlich überliefert wurden. Für letzteres möchte das sprechen, daſs wir von demselben Werke hie und da zwei im Einzelnen ganz verschiedene Texte finden: sicher ist freilich hier nichts zu bestimmen, da auch hier eine ursprüngliche Grundverschiedenheit oder resp. eine neue Bearbeitung vorliegen könnte. Es war nun übrigens natürlich, daſs jene Redactoren vielfach mit einander in Widerspruch und Gegensatz geriethen, daher wir hie und da eine nicht geringe Animosität gegen die, welche dem Verfasser als heterodox gelten, zu bemerken haben. Der überwiegende Einfluſs, den allmälig einzelne dieser Werke über die andern gewannen, sei es, daſs er durch die innere Tüchtigkeit bedingt war, oder dadurch, daſs ihr Verfasser dem hierarchischen Geiste mehr zusagte, als jene, hat es nun**) leider bewirkt, daſs nur sie uns erhalten blieben,

*) Pâṇini nennt IV, 3, 105 direct „ältere (purâṇaprokta) Brâhmaṇa," im Gegensatz, wozu sich natürlich zu seiner Zeit „neuere" (tulyakâla, wie der Scholiast sagt) befunden haben müssen [s. hiezu Goldstücker „Pâṇini" p. 132 fg. und meine Entgegnung in den Ind. Stud. V, 64 fg.]

**) auch die Schwierigkeit der Aufbewahrung ist dabei bedeutend in Anschlag zu bringen, da ja damals entweder noch gar keine Schrift da war, oder dieselbe wenigstens jedenfalls nur selten zur Anwendung kam. [„In considering the question of the age and extent of the use of writing in India, it is im-

während die Werke, welche die in ihnen bekämpften Ansichten vertraten, grofsentheils verschwunden sind. Vielleicht findet sich noch hie und da in Indien ein Bruchstück vor, im Allgemeinen aber ist hier, wie überall in der indischen (13) Literatur, der beklagenswerthe Umstand eingetreten, dafs die endlich den Sieg behaltenden Werke ihre Vorgänger fast vollständig verdrängt und vernichtet haben. Indessen ist die Zahl der vorhandenen Brâhmaṇa verhältnifsmäfsig noch ziemlich bedeutend, was wir offenbar dem Umstande zu danken haben, dafs sie sich je an verschiedene Veda anschliefsen, und zwischen den Familien, in welchen sich das Studium der einzelnen Veda erblich fortpflanzte, stets eine Art Eifersüchtelei geherrscht hat, so dafs wenigstens für einen jeden Veda diejenigen Werke, welche allmälig dafür die höchste Auctorität erhielten, bewahrt worden sind, obgleich die praktische Bedeutung der Brâhmaṇa allmälig immer mehr verloren und auf die Sûtra etc. überging. Zu den so verloren gegangenen Brâhmaṇa, resp. auch Recensionen der Saṃhitâ, gehören die der Vâshkala, Paiñgin, Bhâllavin, Çâṭyâyanin, Kâlabavin, Lâmakâyanin, Çâmbuvi, Khâḍâyanin, Çâlañkâyanin, die wir in den hieher gehörigen Werken verschiedentlich citirt finden: ferner alle die im gaṇa Çaunaka (P. IV, 3, 106) genannten Chandas (Saṃhitâ), deren Namen nicht einmal anderswo citirt werden.

Was die Brâhmaṇa der einzelnen Veda betrifft, so ist der Unterschied derselben wesentlich folgender: die Brâhmaṇa des Ṛik geben bei Darstellung des Rituals im Allgemeinen nur diejenigen Obliegenheiten an, welche dem Hotar zukommen, dem Recitirer der Ṛic, der aus den verschiedenen Hymnen je die für die besondere Gelegenheit passenden Verse als deren Çastram (Canon) zusammenzustellen hat: die Brâhmaṇa des Sâman beschränken sich auf das dem Udgâtar, dem Sänger der Sâman, Obliegende, und die des

portant to point out, that the want of suitable materials in the North at least, before the introduction of paper, must have been a great obstacle to its general use" Burnell Elements of South Indian Palaeography p. 10.]

Yajus auf das, was dem Adhvaryu, dem eigentlich handelnden Opferpriester zukömmt. Wenn nun in den Brâhmana des Ṛik die Reihenfolge der Handlung im Ganzen gewahrt bleibt, die Reihenfolge aber, in welcher die Hymnen in der Ṛiksaṃhitâ stehen, gar nicht beachtet wird, ist dies Verhältnifs bei den Brâhmaṇa des Sâman und Yajus, deren Saṃhitâ ja eben schon der rituellen Reihenfolge (14) angepafst sind, dem entsprechend ein anderes: und zwar stellt es sich so, dafs das Brâhmaṇam des Sâman sich nur selten auf Erklärung der einzelnen Verse einläfst, dagegen das Brâhmaṇam des weifsen Yajus fast als ein fortlaufender dogmatischer Commentar zu der Saṃhitâ desselben zu betrachten ist, deren Reihenfolge es so strikt bewahrt, dafs wir, falls es einen Vers oder mehrere derselben ausläfst, daraus vielleicht zu schliefsen berechtigt sind, dafs dieselben damals noch nicht in der Saṃhitâ standen: für einige von denjenigen Büchern der Saṃhitâ, welche derselben nach der ursprünglichen Redaction später noch zugefügt wurden, ist auch ein Nachtrag zum Brâhmaṇa hinzugefügt, so dafs dasselbe statt 60 Adhyâya, wie dies früher der Fall gewesen zu sein scheint, nun deren 100 enthält. Das Brâhmaṇam des schwarzen Yajus ist, wie wir unten sehen werden, von der Saṃhitâ desselben nur der Zeit, nicht dem Inhalte nach verschieden, es ist ein Nachtrag dazu. Das Brâhmaṇam des Atharvan ist vor der Hand noch unbekannt, obschon Handschriften davon in England sich vorfinden[8]).

Der gemeinsame Name der Brâhmaṇa-Literatur ist Çruti, Gehör, d. i. was Gegenstand des Gehörs, des Vortrags, der Lehre ist und wird dadurch der gelehrte, also exclusive Charakter derselben schon zur Genüge angedeutet, wie sich denn auch oft genug in diesen Werken selbst die Warnung findet, ihre Kunde keinem Ungeweihten anzuvertrauen. Der Name Çruti findet sich zwar noch nicht in ihnen selbst, erst in den Sûtra, wird aber durch den in

[8]] es ist seitdem publicirt worden, s. unten. Irgend welche directe innere Beziehung zu der Ath. Saṃhitâ liegt darin nicht vor.

ihnen häufigen, entsprechenden Gebrauch des Verbums çru vollständig gerechtfertigt.

Was nun die Sûtra*), die dritte Stufe der vedischen (15) Literatur betrifft, so beruht dieselbe im Ganzen wesentlich auf den Brâhmaṇa und ist als eine nothwendige Ergänzung, als ein Fortschreiten auf dem in diesen betretenen Wege der Schematisirung und Formalisirung anzusehen[9]). Während die Brâhmaṇa sich zum Zweck der Erklärung und Begründung etc. des Opfers stets nur auf einzelne Fälle des Rituals, der Exegese, der Tradition, der Speculation einlassen und ihnen eine reiche Fülle dogmatischer Bearbeitung

*) das Wort Sûtra findet sich in dieser Bedeutung zuerst im Madhukâṇḍa, einem der spätesten Nachträge zum Brâhmaṇa des weifsen Yajus vor, sodann in den beiden Gṛihyasûtra des Ṛik, endlich bei Pâṇini: es bedeutet Faden, Band (cf. lat. suere). Darf man hierin etwa einen analogen Ausdruck für unser „Band" finden? dann wäre der Name von dem Zusammenheften der Blätter zu verstehen und würde nothwendig das Bestehen der Schrift voraussetzen (etwa ebenso wie das zuerst bei Pâṇini sich findende grantha?). Die Untersuchung über den Ursprung der indischen Schrift ist leider immer noch sehr im Argen (die ältesten Inschriften gehen nach Wilson nur bis in das 3. Jahrh. a. Chr. zurück): Nearch indefs erwähnt sie bekanntlich schon, und seine Zeit pafst im Ganzen recht gut zu derjenigen, in welche wir wohl im Allgemeinen die Entstehung der Sûtra zu versetzen haben. Da nun aber die Sûtra hauptsächlich für das Gedächtnifs bestimmt waren, was sich aus ihrer Form ergiebt, und diese zum Theil erklärt, so könnte man daraus allerdings einen sehr wesentlichen Einwurf gegen die eben vorgeschlagene Etymologie herleiten, und im Gegentheil etwa die Bedeutung „Leitfaden" als die zu Grunde liegende annehmen?? [so im Petersb. Wörterbuch. — Die indische Schrift ist semitischen Ursprungs, s. Benfey Indien (1840) p. 254, meine Ind. Skizz. (1856) p. 127 fg., Burnell Elem. of South Ind. Pal. p. 3 fg.; sie diente zunächst wohl nur weltlichen, erst secundär auch literarischen Zwecken, s. Müller Anc. S. Lit. p. 507. Ind. Stud. V, 20 fg. Ind. Streifen II, 339. Die unbedingte Beziehung der Wörter sûtra und grantha auf Schrift ist von Goldstücker „Pâṇini" (1860) p. 26 fg. verfochten worden, s. dagegen Ind. Stud. V, 24 fg. XIII, 476]. — Aehnlich ungewissen Resultats läfst uns die Etymologie noch bei einem andern Worte, das hieher gehört, bei akshara „Silbe". Dies Wort kommt in dieser Bedeutung in der Saṃhitâ des Ṛik (oder Sâman), wie es scheint, noch nicht vor, bedeutet darin vielmehr überall „unvergänglich." Die Bedeutung „Silbe" nun, die sich zuerst in der Saṃhitâ des Yajus findet, könnte eben mit dieser Urbedeutung etwa durch den Begriff der Schrift vermittelt sein? Das Schreiben ist eben gleichsam ein Unvergänglichmachen der sonst flüchtig verwehenden Silben und Worte. Oder sollte der Begriff des unvergänglichen λογος zu Grunde liegen?? [Schon in den „Errata" bemerkte ich, dafs akshara nach Aufrecht's Mittheilung im Ṛik zweimal I, 164, 24 (47) und X, 13, 3 vom Messen der Rede gebraucht werde, somit daselbst wohl Silbe bedeute. Dem Petersb. Wörterb. zufolge ist diese Bedeutung aus der von: das Bleibende, Einfache in der Sprache herzuleiten].

9] über das gegenseitige Verhältnifs der Brâhmaṇa und Sûtra s. noch Ind. Stud. VIII, 76. 77. IX, 353. 354.

zutragen, stellen es sich die Sûtra zum Zweck, alles darauf Bezügliche zusammenzufassen. Die Masse des Stoffes wurde zu grofs, über den Einzelnheiten war man theils in Gefahr, die Totalität zu verlieren, theils ward es allmälig unmöglich, alle die verschiedenen Erscheinungen neben einander zu besprechen. Die Breite der Darstellung in den Einzelnheiten mufste einer kurzen Uebersicht der Gesammtheit dieser Einzelnheiten weichen: bei der grofsen Masse derselben war aber die möglichste Kürze nöthig, um das Gedächtnifs nicht zu sehr zu beschweren, eine Kürze, welche übrigens sehr gedrängt und änigmatisch ausgefallen ist und zwar um so mehr, je selbständiger die Sûtra-Literatur ward, je mehr man sich der daraus entspringenden Vortheile bewufst wurde: je älter daher ein Sûtram, desto verständlicher ist es, je räthselhafter, desto jüngeren Ursprung bekundend*).

(16) Keineswegs indefs stützt sich die Literatur der Sûtra auf die Brâhmaṇa allein, da diese im Allgemeinen doch zu sehr das Opferritual hervorheben, und führt denn auch in der That nur ein besonderer Theil der Sûtra, die sogenannten Kalpasûtra nämlich, welche eben nur dieses Opferritual behandeln[10]), speciell auch den Namen Çrautasûtra, „solche welche auf die Çruti gegründet sind". Für die Grundlagen der übrigen Sûtra dagegen müssen wir uns noch anderweitig umthun.

Neben den Çrautasûtra tritt uns zunächst eine zweite Klasse ritueller Sûtra entgegen, die sogenannten Gṛihyasûtra, welche die häuslichen Ceremonien behandeln, die bei der Geburt (und vor ihr), bei der Verheirathung, sowie bei (und nach) dem Tode zu feiern sind: diese Werke zeigen schon durch ihren Namen auf ihre Quelle hin, insofern sie aufser

*) Pâṇini (IV, 3, 105) unterscheidet wie bei den Brâhmaṇa, so auch bei den Kalpa, d. i. Kalpasûtra, die von den Alten herrührenden von denen die seiner eigenen Zeit näher stehen.

[10]] über das Opfer und die Opfergeräthe der Çrautasûtra s. M. Müller in Z. D. M G. IX, xxxvi—lxxxii, Haug's Noten zu seiner Uebersetzung des Aitareya Brâhmaṇa, und meine Abhandl. zur Kenntnifs des vedischen Opfer-Rituals in den Ind. Stud. X. XIII.

Gṛihyasûtra auch den Namen Smârtasûtra führen, „solche, welche auf die Smṛiti gegründet sind“. Smṛiti, Gedächtnifs, d. i. was Gegenstand des Gedächtnisses ist, kann sich von Çruti, Gehör, d. i. was Gegenstand des Gehörs ist, offenbar nur so unterscheiden, dafs Ersteres ohne Weiteres, ohne besondere Lehre und Vorkehrungen sich dem Gedächtnisse einprägt: es gehört Allen, dem ganzen Volke an, wird von dem Bewufstsein Aller getragen und hat eben nicht nöthig, besonders gelehrt zu werden. Sitte und Recht sind allgemeines Eigenthum, Allen zugänglich, das Ritual dagegen, zwar allerdings ursprünglich ebenso aus dem allgemeinen Bewufstsein entstanden, bildet sich durch die Speculationen und Eingebungen Einzelner in seinen Einzelnheiten aus und bleibt somit das Eigenthum Weniger, die, durch die äufseren Umstände begünstigt, es verstehen, dem Volke die gehörige Scheu vor der Wichtigkeit und resp. Heiligkeit dieser ihrer Institutionen einzuflöfsen. Damit ist indessen nicht gesagt, dafs nicht auch die Smṛiti, Sitte und Recht, allmälig gewaltige Veränderungen erfuhren. Das einwandernde Volk hatte im grofsen (17) Ganzen viel zu viel mit der Bekämpfung der Ureinwohner zu thun, als dafs es sich mit anderen Dingen beschäftigen konnte: seine ganze Energie mufste zunächst darauf gerichtet sein, sich zu behaupten. Als dies gelungen und der Widerstand gebrochen war, da wachte es eines Morgens auf und sah sich in den Händen anderer Feinde, bei weitem mächtigerer, gebunden und gefesselt: oder vielmehr es wachte gar nicht wieder auf, die körperliche Kraft war zu lange, zu ausschliefslich zum Nachtheile der geistigen geübt und verwendet worden, so dafs die geistige allmälig ganz verschwunden war. Mit diesen Feinden aber ging es so zu. Die Kenntnifs der alten Lieder, mit denen man in den alten Sitzen die Naturgewalten verehrt hatte, die Kenntnifs des daran sich knüpfenden Rituals war immer ausschliefslicher das Eigenthum derer geworden, deren Vorväter etwa jene Lieder erfanden, und in deren Geschlechte sich dann die Kunde davon erblich fortgepflanzt hatte. In ihren

Händen blieben auch die Traditionen, die sich daran knüpften und zu ihrer Erklärung nöthig waren. Die Fremde aber umgiebt das aus der Heimath Mitgebrachte mit einem heiligen Zauber, und so kam es, dafs diese Sängerfamilien zu Priesterfamilien wurden, deren Einflufs sich immer mehr condensirte, je ferner das Volk seiner Heimath zog, je mehr Kämpfe es nach Aufsen zu bestehen hatte, und je mehr es daher seiner alten Einrichtungen vergafs. Die Bewahrer des altväterlichen Herkommens, der alten Götterverehrung traten immer mehr in den Vordergrund, wurden zu Repräsentanten derselben, ja zuletzt zu Repräsentanten des Göttlichen selbst, denn sie haben ihre Stellung in einer Weise benutzt und eine Hierarchie begründet, die beide ihres Gleichen in der Welt nicht haben und die ihnen wohl auch schwerlich in einem solchen Grade gelungen wären, trat nicht der entnervende Einflufs hinzu, welchen das Clima und die Natur Hindostan's auf das dessen ungewohnte und dadurch verführte Volk ausgeübt hat. Auch die Familien der kleinen Könige, welche früher das Volk in seinen einzelnen Stämmen beherrscht hatten, nahmen in den in Hindostan sich (18) mit Nothwendigkeit bildenden gröfseren Reichen ebenfalls eine bevorzugte Stellung ein, aus ihnen entstand die Kriegerkaste. Das eigentliche Volk endlich, die Viç, Ansiedler, ward zwar selbst zu einer dritten Kaste zusammengeschmiedet, behielt aber seinerseits natürlich Vorrechte über die vierte Kaste, die Çûdra, welche aus verschiedenen Theilen zusammengemischt sind, und zwar theils vielleicht aus einem ârischen Stamme bestanden, der früher schon sich in Indien niedergelassen hatte, theils aus den wirklichen Ureinwohnern selbst*), theils endlich aus allen denjenigen Gliedern des eingewanderten Volkes oder ihrer westlichen Stammesgenossen, die sich der neuen brahmanischen Ordnung nicht fügen wollten. Die königlichen Geschlechter, die Krieger, die, so lange es galt, das Volk seiner Rechte zu berauben, sich tapfer zu den Priestern gehalten

*) die sich schon durch ihre Farbe von den drei andern Kasten unterschieden, daher der Name Varṇa, Farbe, für Kaste. [s. Ind. Stud. X, 4. 10].

haben werden, wollten sich, nachdem das Werk vollendet war, gegen ihre bisherigen Bundesgenossen erheben, und das Joch, das dieselben auch ihnen auferlegten, abschütteln, das war aber vergeblich, der Colofs stand zu mächtig. Nur noch dunkle Sagen, einzelne Andeutungen sind uns in den späteren Büchern erhalten, von den verruchten Händen, welche es wagten die geheiligte gottgeweihte Majestät der Brahmanen anzutasten, sie berichten aber auch zugleich von den schrecklichen Strafen, die jenen Gottlosen dafür zu Theil wurden. Manch ein Barbarossa ist da verschollen und verklungen!

Die Smârtasûtra nun, welche zu dieser Abschweifung Veranlassung gaben, stehen im Allgemeinen schon vollständig auf dem Standpunkte des Brahmanismus und rühren, sei es als Aufzeichnungen, sei es blos als traditionelle Zusammenfassungen, jedenfalls wohl erst aus einer Zeit her, wo man schon in Gefahr stand, von der Smṛiti, der theuren Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht, mehr zu verlieren, als man wünschte. Wenn sich nun auch diese letztere, wie wir eben sahen, allerdings schon in diesen einzelnen Geschlechtern selbst, durch den Einflufs der Brahmanen bedeutend mo- (19) dificirt hatte, so machte sich dieser Einflufs doch hauptsächlich nur in Bezug auf die staatlichen Beziehungen geltend, während die häuslichen Sitten und Gebräuche[11]) sich in ihrer alten Form unangetastet erhielten, so dafs diese Werke einen reichen Schatz höchst alterthümlicher Vorstellungen und Anschauungen bergen. Wir haben übrigens in ihnen auch die Anfänge der indischen Rechtsliteratur zu erkennen[12]), deren Inhalt ja zum Theil dem

[11]] über das Ritual bei der Geburt s. Speijer's Schrift über das jâtakarma (Leiden 1872), — über das Hochzeitsritual die Abh. von Haas „über die Heirathsgebräuche der alten Inder" nebst Zusätzen von mir in den Ind. Stud. V, 267 fg., sowie meine Abh. „vedische Hochzeitssprüche" ebendas. p. 177 fg. (1862), — über die Todtenbestattung Roth in Z. D. M. G. VIII, 487 fg. (1854) und M. Müller ibid. IX, I—XXXVI (1855), sowie O. Donner's Schrift Piṇḍapitṛiyajna (1870).

[12]] es finden sich resp. neben den gṛihyasûtra auch noch einige geradezu dharmasûtra oder sâmayâcârikasûtra genannte Texte, welche als Theile von çrautasûtra aufgeführt werden, in dieselben indefs wohl erst secundär eingereiht worden sind.

ihrigen vollständig entspricht, und deren Verfasser meist mit denen der Gṛihyasûtra gleiche Namen tragen. Zu den eigentlich rechtlichen Theilen der Gesetzbücher, dem Civilrecht, Criminalrecht und Staatsrecht finden sich allerdings nur wenig Anknüpfungspunkte in ihnen: dieselben sind wohl überhaupt erst dann zusammengestellt worden, als ihnen wirklich eine dringende Gefahr drohte und ihre Sicherstellung dadurch nothwendig bedingt ward. Die Gefahr des allmäligen Hinsterbens war hier bei der steten Thätigkeit der treibenden Factoren nicht so bald, wie bei den dem häuslichen Kreise zugehörigen Gebräuchen, zu befürchten, wohl aber die mächtigen Angriffe, welche der allmälig erstarkte Buddhismus gegen die brahmanische Staatsordnung richtete, der Buddhismus, der anfänglich rein aus theoretischer Heterodoxie in Bezug auf das Verhältniſs der Materie zum Geist u. dgl. Fragen hervorgegangen, mit der Zeit aber praktischen Fragen der Religion, des Cultus zugewendet, das ganze Bestehen des Brahmanismus in Frage setzte, insofern sich die Kriegerkaste und die unterdrückten Classen des Volkes überhaupt seiner bedienten, um das übermächtige Joch der Priesterkaste abzuwerfen. Die Nachricht des Megasthenes, daſs die Inder seiner Zeit nur ὑπὸ μνήμης „aus dem Gedächtniſs“ Recht sprachen, halte ich somit für vollständig richtig, und die Auffassung, daſs μνήμη hier nur miſsverständliche Uebersetzung von Smṛiti in der Bedeutung von Smṛitiçâstra „Lehrbuch der Smṛiti“ sei, für unbegründet*). Wohl aber mag sich bald darauf aus dem erwähnten Grunde, (20) in Folge der Erstarkung des Buddhismus zu einer antibrâhmanischen Religion, das Verhältniſs geändert haben, und ein Manu's Gesetzbuch z. B. (mit Zugrundelegung des Mânavam Gṛihyasûtram) zusammengestellt worden sein. Es gehört dasselbe aber nicht mehr in den Schluſs der vedischen Periode, sondern in den Anfang der folgenden.

*) am besten ist diese letztere Auffassung dargestellt bei Schwanbeck Megasthenes p. 50, 50 [s. aber auch Burnell Elem. of S. I. Palaeogr. p. 4].

Wie wir für die Gṛihyasûtra neben den Brâhmaṇa, in denen nur gelegentlich hie und da Anknüpfungspunkte dazu sich finden, eine selbständige Grundlage in der Smṛiti gefunden haben, so wird uns dasselbe auch in Bezug auf die Sûtra sprachlichen Inhalts gelingen, und zwar finden wir sie dafür in der Recitation der Lieder und Sprüche beim Opfer. Wenn sie hiernach auf gleicher Stufe mit den Brâhmaṇa, die ja demselben Grunde ihren Ursprung verdanken, stehen, so können wir dies doch blos auf die ihnen nothwendig lange Zeit vorhergegangenen, weil durch sie vorausgesetzten, Anschauungen über sprachliche Verhältnisse beziehen, nicht auf sie selbst, insofern uns in ihnen schon das Resultat solcher Einzeluntersuchungen zusammengefaſst vorliegt. Es lag auch offenbar zunächst viel näher, daſs man sich über das Verhältniſs des Gebetes zum Opfer klar zu werden suchte, als daſs man die Gestalt des Gebetes selbst zum Gegenstande der Untersuchung machte. Je heiliger aber die Handlung wurde, je mehr sich allmälig der Cultus condensirte, desto gröſser ward auch die Wichtigkeit der dazu gehörigen Gebete und ihr Anspruch auf möglichste Sicherstellung und Reinheit. Das nächste, was dafür zu thun war, blieb die Festsetzung des Textes der Gebete, sodann die Richtigkeit der Aussprache und Recitation, endlich die Bewahrung der Tradition über ihre Entstehung. Erst mit der Zeit und allmälig, als ihr wörtlicher Sinn dem vorgerückten Sprachbewuſstsein mehr entfremdet wurde — und dies war bei den damit vertrauten Priestern natürlich viel später der Fall, als bei dem übrigen Volke, — galt es auch für die Feststellung und Sicherung dieses Sinnes Sorge zu tragen. Um alle diese Zwecke zu erreichen, muſsten sich diejenigen, (21) welche damit am meisten vertraut waren, zum Unterricht der übrigen bequemen, und es entstanden somit um sie herum Kreise von fahrenden Schülern, die von dem Einen zum Andern pilgerten, je nachdem sie durch den Ruf besonderer Gelehrsamkeit angezogen wurden. Es beschränkten sich diese Untersuchungen natürlich nicht blos auf sprachliche

Gegenstände, sondern sie umfaſsten eben den ganzen Kreis der brahmanischen Theologie, sich in gleicher Weise auch auf den Cultus, die Dogmatik, die Speculation erstreckend, die ja alle innigst mit einander verwebt waren. Wir müssen jedenfalls ein sehr reges, geistiges Leben unter den Brahmanen jener Zeit annehmen, an dem sogar auch ihre Frauen thätigen Antheil nahmen, und in welchem wir einen Grund mehr für die Superiorität zu suchen haben, welche sie über die übrigen Klassen des Volkes erhielten und ausübten. Uebrigens schlossen sich auch die Krieger nicht von diesen Untersuchungen aus, besonders nachdem sie erst etwas Ruhe gegen die äuſseren Feinde erlangt hatten. Wir haben hier ein treues Abbild der scholastischen Periode des Mittelalters: Könige, deren Höfe den Mittelpunkt des geistigen Lebens bilden, Brahmanen, welche in regem Wetteifer die Untersuchungen über die höchsten Fragen führen, welche der Menschengeist aufzustellen vermag, Frauen, die in begeistertem Entzücken sich in die Geheimnisse der Speculation vertiefen, den erstaunten Männern durch die Tiefe und Erhabenheit ihrer Anschauungen imponiren, und in, der Beschreibung nach, somnambulistischem Zustande die ihnen vorgelegten Fragen über heilige Gegenstände lösen. Wie freilich diese Lösung beschaffen ist, und wie hoch man überhaupt den Werth dieser ganzen Untersuchungen zu stellen hat, ist eine andere Sache. Haben doch auch die scholastischen Spitzfindigkeiten keinen absoluten Werth und ist ja überhaupt nur das Ringen und das Streben dasjenige, was den Charakter einer jeden dergl. Periode adelt.

Der Gewinn nun, den diese Zeit für die sprachlichen Untersuchungen gehabt hat, ist ein sehr bedeutender. Zu-
(22) nächst haben wir ihr die Festsetzung des Textes der Gebete, resp. der einzelnen Saṃhitâ, die Redaction derselben zu danken. Es wurden dafür allmälig sehr ausgedehnte Vorkehrungen getroffen und sind über das Studium, den Pâṭha, sowie über die verschiedene Aufbewahrung derselben — in der Schrift? oder im Gedächtniſs? beides ist

möglich[13]), — so specielle Vorschriften gegeben, dafs allerdings seit dieser Zeit eine Veränderung des Textes (Einschiebungen ausgenommen) fast ganz unmöglich ist. Diese Vorschriften darüber, wie über die Aussprache der Worte und die Recitation derselben, liegen uns vor in den Prâtiçâkhyasûtra, Schriften, welche erst ganz neuerdings bekannt geworden sind*). Ein solches Prâtiçâkhyasûtra schliefst sich stets nur an die Saṃhitâ eines Veda an, umfafst aber alle Schulen derselben: es giebt die allgemeinen Bestimmungen über die Natur der Laute darin, über die darin beobachteten euphonischen Regeln, über den Accent und seine Modificationen, über die Modulation des Tones etc.: aufserdem sind aber auch alle einzelnen Fälle, in welchen eigenthümliche lautliche oder dergleichen Veränderungen beobachtet werden, namhaft gemacht[14]), und haben wir somit ein vortreffliches kritisches Hülfsmittel für die Gestalt des Textes einer jeden Saṃhitâ zu der Zeit, wo ihr Prâtiçâkhyam verfafst worden ist: finden sich in irgend einem Theile derselben besondere lautliche Eigenthümlichkeiten, ohne dafs dieselben im Prâtiçâkhya angegeben sind, so haben

[13]] alle termini technici indefs, die für Veda-Studium u. dgl. vorkommen, beziehen sich durchweg nur auf Sprechen und Hersagen, und treten somit für nur mündliche Ueberlieferung ein; die schriftliche Fixirung der vedischen Texte scheint eben erst in verhältnifsmäfsig später Zeit stattgefunden zu haben, s. Ind. Stud. V, 18 fg. (1861). Wie Müller (Anc. S. Lit. 507 fg. 1850), so haben sich auch Westergaard „über den ältesten Zeitraum der ind. Gesch." (1860, deutsch 1862 p. 42 fg.) und Haug „über das Wesen des vedischen Accents" (1873 p. 16 fg.) hiefür ausgesprochen (nach des Letzteren Meinung hätten zuerst die zum Buddhismus bekehrten Brâhmaṇa aus polemischen Zwecken den Veda schriftlich aufgezeichnet; ihnen seien dann erst die Brahmanen selbst gefolgt). Dagegen sind Goldstücker, Böhtlingk, Whitney und Roth (der Ath. Veda in Kashmir p. 10) der entgegengesetzten Meinung, insbesondere dahin gehend, dafs den Prâtiçâkhya schriftliche Texte als Vorlage gedient haben müfsten. Auch Benfey war früher dieser Ansicht, hat sich aber neuerdings wieder (Einl. in die Gramm. der ved. Sprache p. 31) für erst späte, lange Zeit nach der Diaskeuase erfolgte schriftliche Fixirung der ved. Texte ausgesprochen. Auch Burnell am a. O. p. 10 ist der Meinung, dafs u. A. schon die Seltenheit des „material for writing" für ältere Zeiten „almost precludes the existence of Mss. of books or long documents."

*) durch Roth in seinen Abhandlungen zur Literatur und Geschichte des Weda p. 53 fg. (übersetzt im Journ. As. Soc. Bengal 1848 p. 6 fg.).

[14]] dies ist sogar so recht eigentlich der Zweck der Prâtiçâkhya, zu zeigen nämlich, wie der fortlaufende Saṃhitâ-Text aus dem Pada-Text, in welchem die einzelnen Wörter desselben je für sich, in ihrer ursprünglichen,

wir darin wohl einen sichern Beweis, dafs jener Theil damals noch nicht zur Saṃhitâ gehörte. Die Vorschriften über das Recitiren des Veda, d. i. der Saṃhitâ desselben*), in den Schulen, mit Wiederholung der einzelnen Worte in verschiedenen Verknüpfungen, gewähren ein höchst anschauliches Bild der Sorgfalt, mit welcher man dieses Studium betrieb.

Auch für die Metrik ist uns hier reiches Material über-
(23) liefert. Das Bewufstsein der metrischen Gesetze mufs natürlich den Sängern der Lieder selbst eingewohnt haben. Wir finden aber auch die technischen Namen einzelner Metra schon in den späteren Liedern des Ṛik hie und da genannt: in den Brâhmaṇa werden die wunderlichsten Spielereien damit getrieben, und ihre Harmonie in mystischer Weise mit der Harmonie der Welt in Verbindung gesetzt, als der Grund derselben angegeben. Ihr Rhythmus ergötzte den naiven Sinn dieser Denker zu sehr, als dafs er ihnen nicht zu dergleichen Symbolisirungen hätte mit Nothwendigkeit Anlafs geben müssen. Die weitere Entwicklung der Metrik gab dann auch den Anstofs, ihre Gesetze specieller zu untersuchen, und diese Untersuchungen sind uns theils in Sûtra bewahrt[15]), welche direct die Metrik behandeln (z. B. Nidânasûtram), theils in den Anukramaṇî, einer eigenthümlichen Gattung von Werken, welche, die Reihenfolge einer jeden Saṃhitâ beobachtend, Dichter, Metrum und Gottheit eines jeden Liedes oder Gebetes aufführen, übrigens wohl erst einer noch späteren Stufe, als die meisten Sûtra angehören mögen, einer Zeit, wo der Text einer jeden Saṃhitâ nun schon in seiner Endredaction vorlag, und zwar in der bei dieser zum Behuf der Regelung des Studiums be-

vom saṃdhi d. i. den Einflüssen des vorhergehenden und des folgenden Wortes unberührten Gestalt aufgeführt sind, zu reconstruiren ist. Alles andere, was die Prâtiçâkhya darüber hinaus enthalten, ist nur nebensächliches Beiwerk. S. Whitney im Journal Am. Or. Soc. IV, 259 (1853).

*) streng genommen sind eben nur diese: Veda.

[15]] s. den ersten Theil meiner Abh. über die Metrik der Inder Ind. Stud. VIII, 1 fg. (1863).

liebten Eintheilung in gröſsere und kleinere Abschnitte: die kleinsten Abschnitte bildeten das jedesmalige Pensum des Schülers. — Die Bewahrung der Tradition über die Verfasser und die Entstehung der Gebete hängt zu innig hiemit zusammen, als daſs ich sie von den sprachlichen Sûtra trennen könnte, obwohl sie einer ganz andern Classe von Werken den Ursprung gegeben hat. Die ältesten dergleichen Traditionen finden sich, wie bemerkt, in den Brâhmaṇa selbst, wo auſserdem auch noch Sagen über die Entstehung und den Urheber dieser oder jener Cultusform gegeben werden, wobei sich das Brâhmaṇam häufig auf Gâthâ, Liedstrophen, die im Munde des Volkes darüber sich erhalten hatten, beruft. In diesen Legenden nun haben wir offenbar den Ursprung zu den grösseren Itihâsa und Purâṇa zu suchen, die eben nur den Kreis ihres Ge- (24) genstandes erweitert haben, im Uebrigen zunächst ganz in derselben Weise vorgingen, wie dies mehrere der im Mahâ-Bhârata z. B. erhaltenen älteren Bruchstücke darthun. Das älteste bis jetzt bekannte dergl. Werk ist die Bṛihaddevatâ des Çaunaka in Çloka, die indeſs, sich genau an die Reihenfolge der Ṛiksaṃhitâ anschlieſsend, schon durch den Namen erweist, daſs sie eigentlich nur zufällig hieher gehört. Ihr eigentlicher Zweck nämlich ist der, die Gottheit eines jeden Verses der Ṛiksaṃhitâ anzugeben, dabei aber führt sie so viele Sagen zu Begründung ihrer Ansicht auf, daſs sie mit Fug und Recht hieher zu rechnen ist. Doch gehört auch sie, wie die andern Anukramaṇî, erst einer bei weitem späteren Stufe als die meisten Sûtra an, insofern sie sogar schon Yâska den Verfasser der Nirukti, von welchem gleich die Rede sein wird, voraussetzt und auf ihm wesentlich basirt [s. Adalb. Kuhn in den Ind. Stud. I, 101—120].

Ich habe oben bemerkt, daſs die Untersuchungen über den Wortsinn der Gebete erst dann allmälig entstanden, als derselbe theilweise dunkel zu werden begann, und daſs, da letzteres bei den damit vertrauten Priestern erst später der Fall sein konnte, wie bei dem übrigen Volke, die Sprache

dieses letztern vielleicht dann schon bedeutend modificirt gewesen sein mag. Das Erste, was man für das Verständnifs that, war theils Synonyma zusammenzustellen, die sich durch ihre Anordnung selbst erklärten, theils besonders obsolete Wörter zu sammeln und dann im mündlichen Vortrage einzeln zu erklären. Solche zusammengestellten Wörter hiefsen eingereiht, verflochten, Nigranthu, verderbt in Nighaṇṭu*) und die damit sich Beschäftigenden: Naighaṇṭukâs. Es ist uns denn auch ein dergleichen Werk erhalten[16]) in fünf Büchern, von denen die drei Ersten Synonyma enthalten, das Vierte besonders schwierige Wörter des Veda aufführt, und das Fünfte eine Classification der verschiedenen göttlichen Persönlichkeiten giebt, die im Veda auftreten. Auch einer der alten Vor- (25) träge darüber, ein Commentar dazu, ist uns erhalten, unter dem Namen Nirukti „Auslegung", als dessen Verfasser Yâska genannt wird: er besteht aus 12 Büchern, an die später noch zwei andere, ungehörige, zugetreten sind. Die Inder rechnen ihn zu den sogenannten Vedâñga, zugleich mit Çikshâ, Chandas, Jyotisham, drei sehr späten Werkchen über Lautlehre, Metrik und astronomische Berechnungen, so wie mit Kalpa und Vyâkaraṇam, d. i. Ceremoniell und Grammatik, zwei allgemeinen Schriftgattungen: ursprünglich haben eben auch die vier ersten Namen nur im Allgemeinen die Schriftgattung bezeichnet[17]) und sind erst später auf die vier einzelnen Werke übertragen worden, für welche sie jetzt speciell Geltung haben. In der Nirukti nun, dem Werke des Yâska, finden wir die ersten allgemein grammatischen Begriffe. Von der Lautlehre aus, deren Observanz in den Prâtiçâkhyasûtra in so durchgreifender Weise zunächst nur für jede Vedasaṃhitâ festgestellt wurde, war man allmälig weiter-

*) s. Roth Einleitung zur Nirukti p. XII.

[16]) hieher gehört auch noch die von Haug erwähnte Nighaṇṭu zur Ath. S., s. Ind. Stud. IX, 175. 176 und das Nigamapariçishṭam des weifsen Yajus.

[17]] çikshâ ist auch jetzt noch ein dergl. Gattungsname; es haben sich in neuerer Zeit eine ganze Zahl von Werkchen dieses Namens aufgefunden, und kommen immer noch mehr zu Tage, s. Kielhorn in den Ind. Stud. XIV, 160.

gegangen, zunächst wohl zu einer Gesammtanschauung über die Lautlehre, dann aber auch zu den übrigen Theilen des Sprachgutes, hatte die Flexion, die Ableitung, die Composition erkannt und geschieden, und über die dadurch bedingten Modificationen der Wurzelbedeutung mannigfache Reflexionen angestellt. Yâska macht eine ziemliche Anzahl ihm vorhergegangener grammatischer Lehrer namhaft, theils einzeln, theils unter den allgemeinen Namen Nairuktâs, Vaiyâkaraṇâs, so dafs wir hiernach auf eine sehr rührige Thätigkeit auf diesem Felde zu schliefsen haben. Besonders eifrig mufs, einer Stelle im Kaushîtaki-Brâhmaṇa nach, in den nördlichen Theilen Indiens das Studium der Sprache getrieben worden sein, und das Resultat davon ist denn auch, dafs von dort aus, resp. von Nordwesten her, derjenige Grammatiker hervorgegangen ist, welcher als der Vater der Sanskṛit-Grammatik zu gelten hat, Pâṇini. Wenn nun aber schon Yâska nur noch zu den letzten Reihen der vedischen Periode zu rechnen ist, so gehört Pâṇini, zwischen welchem und Yâska noch ein gewaltiger Sprung (26) liegt, jedenfalls ganz an das Ende derselben, resp. an den Anfang der nächsten Periode. Von der einfachen Benennung der grammatischen Wörter durch dem Sinne nach ihnen entsprechende Wörter, wie wir dies bei Yâska finden, bis zu den algebraischen Bezeichnungen bei Pâṇini zu gelangen, mufs ein gut Theil Studium mittlerweile angenommen werden. Uebrigens setzt Pâṇini selbst auch schon einige dergleichen Bezeichnungen als bekannt voraus, ist also nicht als der Erfinder, nur als der consequente Durchführer seiner allerdings in hohem Grade zweckdienlichen Methode zu erachten.

Endlich auch die Speculation hat neben und nach den Brâhmaṇa ihre eigenthümliche Entwickelung gehabt, und ist sie es ja, in welcher zusammt der Grammatik die Inder die höchste Blüthe ihres an feinen Distinctionen oft so überraschend reichen Geistes erreicht haben, so abstrus und naiv sie auch andererseits hie und da dabei verfahren.

In dem letzten Buche der Ṛiksaṃhitâ finden sich mehrere

Hymnen speculativen Inhalts, die von einer gewaltigen Tiefe und Sammlung des Nachdenkens über den Urgrund der Dinge Zeugnifs ablegen und dadurch nothwendig ein lange Zeit vorhergegangenes Alter philosophischer Untersuchungen bedingen. Dazu stimmt denn auch der alte Ruf indischer Weisheit, die Berichte von Alexanders Begleitern von den indischen Gymnosophisten etc.

Es kann nicht fehlen, dafs sich nicht auch schon früh, sobald die Speculation nur irgend erstarkt war, verschiedene Ansichten und Ausgangspunkte geltend machten, insbesondere über die Entstehung der Schöpfung, denn dies — das wundersamste, schwierigste — war zugleich das beliebteste Thema, so dafs wir in jedem Brâhmaṇa wenigstens einen oder mehrere Berichte davon, in den gröfseren dergleichen Werken sogar eine grofse Zahl verschiedener Muthmafsungen kosmogonischen Inhalts vorfinden. Ein Hauptunterschied bestand nun natürlich darin, ob man einen unterschiedslosen Urstoff oder einen Urgeist annahm: das letztere ward allmälig die orthodoxe Ansicht, und ist sie daher denn auch in den Brâh-
(27) maṇa am zahlreichsten und fast ausschliefslich vertreten. Aus den Anhängern der erstern Ansicht aber, die allmälig als heterodox angesehen wurde, erwuchsen im Fortschritt des Denkens noch gefährlichere Feinde für die Orthodoxie, die, anfänglich rein auf theoretisches Gebiet beschränkt, sich bald auch auf praktische Fragen warfen, und dadurch zu Stiftern der Religionsform wurden, die wir als Buddhismus kennen. Das Wort buddha „erwacht, erleuchtet" war ursprünglich ein Ehrenname aller Weisen, auch der orthodoxen: dies beweist theils der Gebrauch der Wurzel budh in den Brâhmaṇa, theils der Gebrauch des Wortes buddha selbst noch in den spätesten vedântischen Schriften. Die technische Beziehung des Wortes ist ebenso die secundäre, wie dies bei einem andern hieher gehörigen Wort, das sich die Buddhisten später auch ganz als ihr Eigenthum angeeignet, der Fall ist, bei çramaṇa. Hier läfst sich sowohl der entsprechende Gebrauch der Wurzel çram, als auch das Wort çramaṇa

selbst als Ehrenname mehrfach in den Brâhmaṇa nachweisen. Wenn Megasthenes in einer bei Strabo citirten Stelle direct zwei Gattungen Philosophen, die *Βραχμαναι* und die *Σαρμαναι* unterscheidet, so scheint man doch bei ihm unter den letztern die Buddhistischen Bettler noch nicht, wenigstens noch nicht ausschliefslich, verstehen zu dürfen, insofern er die *ὑλόβιοι* d. i. die Brahmacârin und Vânaprastha, die erste und dritte Stufe des brahmanisch gegliederten Lebens, ausdrücklich als einen Theil der *Σαρμαναι* angiebt: es bestand wohl der Unterschied beider Gattungen darin, dafs die *Βραχμαναι* die „Philosophen" von Geburt sind, auch diejenigen, welche als Hausväter Gṛihastha lebten, die *Σαρμαναι* dagegen diejenigen, welche sich besonderen Kasteiungen hingaben und auch anderen Kasten angehören konnten. Die *Πραμναι* an einer andern Stelle bei Strabo (s. Lassen Indien I, 836), welche er nach den Berichten aus Alexanders Zeit als streitsüchtige, fertige Dialektiker den *Βραχμαναι* gegenüber stellt, während er diesen die Physiologie und Astronomie als Hauptbeschäftigung zuschreibt, sind entweder (28) mit den *Σαρμαναι* identisch zu achten, und dafür spricht, dafs von ihnen ganz dasselbe berichtet wird, als von jenen, oder man mag sie mit Lassen als prâmâṇa d. i. als solche, die sich auf pramâṇam, den logischen Beweis, nicht auf die Offenbarung stützen, auffassen. Da dieses letztere Wort aber in den Schriften dieser Zeit noch nicht gekannt ist, so würde in diesem Falle Strabo's Nachricht wohl schwerlich als für die Zeit Alexanders, sondern erst als für spätere Zeit geltend angenommen werden können. Von philosophischen Systemen kann überhaupt in dieser Zeit noch gar nicht gesprochen werden, nur einzelne Anschauungen und Speculationen liegen uns in den hieher gehörigen Theilen der Brâhmaṇa, den sogenannten Upanishad (Sitzung, Vortrag), vor: zwar herrscht innerhalb derselben schon eine sehr ausgebildete Sucht zu schematisiren und einzutheilen, aber die Untersuchungen bewegen sich doch noch auf einem engen, beschränkten Gebiete. In denjenigen Upanishad dann,

welche sich in den Âraṇyaka befinden, d. i. in Schriften, welche Nachträge zu den Brâhmaṇa enthalten und speciell für die ὑλόβιοι bestimmt sind*), zeigt sich schon ein bedeutender Fortschritt in der Systematisirung und Ausdehnung, und ein noch bedeutenderer in denjenigen Upanishad, die für sich stehen, d. i. welche, ob auch ursprünglich vielleicht einem Brâhmaṇa oder Âraṇyaka eines der drei älteren Veda angehörig, uns doch gleichzeitig oder auch nur in einer Atharvan-Recension vorliegen. Diejenigen Upanishad endlich, welche direct dem Atharva-Veda zugeschrieben werden, sind schon völlige Träger von ausgebildeten philosophischen Systemen, resp. zum Theil sectarischen Inhalts und reichen in letzterer Beziehung bis in die Zeit der Purâṇa hinab. Entscheidend aber dafür, daſs die jetzt vorhandenen Grundwerke der philosophischen Systeme, die Sûtra derselben, viel später abgefaſst sind, als (29) man ihnen bisher zugeschrieben hat, ist theils dies, daſs die Namen ihrer Verfasser in den spätesten Brâhmaṇa und Âraṇyaka entweder noch gar nicht vorkommen, oder wenigstens in anderer Form und in anderen Verhältnissen, so zwar, daſs sich ihre spätere Geltung darin schon im Keim finden und ahnen läſst, theils ferner dies, daſs die Namen der in den älteren von ihnen erwähnten Weisen nur zum Theil identisch sind mit denen, welche in den spätesten liturgischen Sûtra genannt werden, theils endlich dies, daſs in ihnen allen sowohl ganz ausdrücklich der Veda als Ganzes vorausgesetzt als auch direct Bezug genommen wird auch auf diejenigen Upanishad, welche wir befugt sind als die spätesten wirklichen Upanishad zu erkennen, sogar auf solche, die sich nur als dem Atharvan zugehörig finden. Auch der Stil, die änigmatische Kürze, die Masse der termini technici, ob sich schon diese nicht zur algebraischen Potenz erhoben haben, lassen

*) Der Name Âraṇyaka findet sich erst im Vârttika zu Pâṇini IV, 2, 129 vor [s. hiezu Ind. Stud. V, 49], sodann bei Manu IV, 123. Yâjnavalkya I, 145 (an beiden Stellen gegenüber von Veda). III, 110. 309, und in den Atharvopanishad (s. Ind. Stud. II, 179).

auf ein sehr lange vorhergegangenes Special-Studium schliefsen, um solche Vollkommenheit und Präcision erklärlich zu machen. Es werden daher die philosophischen Sûtra, wie das grammatische Sûtram, erst an den Anfang der nächsten Periode zu setzen sein, innerhalb welcher sie ja auch beiderseits als dominirend und herrschend anerkannt sind.

Am Schlusse dieser Uebersicht der vedischen Literatur, mufs ich endlich noch zwei Wissenschaften nennen, die es zwar in derselben noch nicht zu einer Literatur gebracht zu haben scheinen, wenigstens nicht zu einer, von welcher uns directe Reste und Documente überliefert sind, die sich aber nichts desto weniger schon einer bedeutenden Pflege müssen zu erfreuen gehabt haben, ich meine die Astronomie und die Medicin. Der Cultus selbst hat zu beiden die nächste Veranlassung gegeben, insofern einerseits die Regelung der feierlichen Opfer, zunächst Früh und Abends, ferner beim Neumond und Vollmond, und endlich beim Beginne jeder der drei Jahreszeiten mit Nothwendigkeit zu astronomischen Betrachtungen, allerdings zunächst der gröbsten Art, aufforderte und andererseits insofern die Zerlegung des Opferthieres, die Wei- (30) hung der verschiedenen Theile an verschiedene Gottheiten anatomische Beobachtungen unausbleiblich machte. Da nun auch die Natur, für welche das Gemüth des Indogermanen ja so besonders empfänglich ist, in Indien mehr als irgendwo zu ihrer Beobachtung auffordert, so kann es nicht fehlen, dafs man ihr eben auch schon früh besondere Aufmerksamkeit zugewendet hat. Wir finden denn auch in den späteren Theilen der Vâjasaneyi-Saṃhitâ und in der Chândogyopanishad „Beobachter der Sterne“, und „Sternkunde“ ausdrücklich namhaft gemacht, sowie insbesondere die Kenntnifs der 27 (28) Mondhäuser schon früh verbreitet war: bereits in der Taitt. Saṃhitâ werden sie einzeln aufgeführt, und zwar stehen sie darin in einer Reihenfolge, welche nothwendig*) etwa zwischen 1472 und 536 a. Chr. festgesetzt

*) s. Ind. Stud. II, 240 not. [Die richtigen Zahlen hiefür sind vielmehr 2780—1820 a. Chr., s. Ind. Stud. X, 234—236 (1866); und für die in dem

sein mufs. Strabo an der oben angeführten Stelle theilt denn auch den *Βραχμαναι* die *ἀστρονομια* ausdrücklich als eine Lieblingsbeschäftigung zu. Nichts desto weniger sind sie übrigens in dieser Zeit noch nicht weit damit gekommen und haben sich hauptsächlich auf die Beobachtung des Mondlaufes, der Sonnenwende, einiger Fixsterne, und specieller wohl noch auf Astrologie beschränkt.

Was die Medicin betrifft, so finden wir besonders in der Saṃhitâ des Atharvan mehrere Lieder an Krankheiten und heilende Kräuter gerichtet, aus denen sich indefs nicht viel entnehmen läfst. Die Anatomie des Thieres war offenbar sehr genau gekannt, wie sich aus den sehr speciellen Namen für die einzelnen Theile ergiebt. Auch die Genossen Alexanders rühmen die indischen Aerzte, besonders in Bezug auf ihre Behandlung der Bisse giftiger Schlangen.

Nach dieser allgemeinen Uebersicht der vedischen Literatur kommen wir nunmehr zu den Einzelnheiten, und zwar (**31**) werden wir uns in Bezug hierauf an die indische Eintheilung halten, und jeden der vier Veda einzeln durchnehmen, die dazu gehörigen Schriften in ihrer Reihenfolge bei jedem Veda für sich behandeln.

Was zunächst den Ṛigveda, speciell die Ṛigvedasaṃhitâ betrifft, so liegt sie uns in einer doppelten Eintheilung vor, in einer rein äufserlichen, den Umfang allein berücksichtigenden, offenbar späteren, und in einer auf innere Gründe basirten, älteren. Die erste ist die in acht ziemlich gleich grofse Ashṭaka (Achtel), deren jedes in acht Adhyâya (Lesen) zerfällt, die ihrerseits wieder in je etwa 33 (zusammen 2006) Varga (Abschnitt), gewöhnlich zu 5 Versen, getheilt sind[18]). Die andere ist die in zehn Maṇḍala (Kreis), 85 Anuvâka (Capitel), 1017 Sûkta (Hymnen) und 10580

Jyotisham anscheinend vorliegende Bharaṇî-Reihe ergeben sich die Jahre 1820 bis 860, ibid. p. 236 fg. S. im Uebrigen das oben in Note 2 Bemerkte.]

[18]] näheres s. Ind. Stud. III, 255 und bei Müller Anc. S. Lit. p. 220.

Ṛic (Verse): dieselbe beruht auf der Verschiedenheit der Verfasser, denen die Lieder zugeschrieben werden, und zwar enthalten das erste und zehnte Maṇḍalam Lieder von Ṛishi verschiedener Geschlechter, das zweite Maṇḍalam dagegen (Ashṭ. II, 71—113) enthält Lieder, welche dem Gṛitsamada angehören, das dritte (Ashṭ. II, 114—119. III, 1—56) gehört dem Viçvâmitra, das vierte (Ashṭ. III, 57—114) dem Vâmadeva, das fünfte (Ashṭ. III, 115—122. IV, 1—79) dem Atri, das sechste (Ashṭ. IV, 80—140. V, 1—14) dem Bharadvâja, das siebente (Ashṭ. V, 15—118) dem Vasishṭha, das achte (Ashṭ. V, 119—129. VI, 1—81) dem Kaṇva, und das neunte (Ashṭ. VI, 82—124. VII, 1—71) dem Añgiras[19]). Unter den Namen dieser Ṛishi haben wir aber nicht blos sie selbst, sondern auch ihre Familien zu verstehen. Innerhalb der einzelnen Maṇḍala sind die Hymnen nach den Gottheiten geordnet, und zwar stehen die an Agni gerichteten voran, es folgen die an Indra gerichteten, dann die an andere Götter: so wenigstens ist die Anordnung in den acht ersten Maṇḍala: das neunte ist ganz allein an Soma gerichtet und steht im engsten Bezug zur Sâmasaṃhitâ, welche zu einem Drittel daraus entlehnt ist, während das zehnte Maṇḍalam in einer ganz besonde- (32) ren Verbindung mit der Atharvasaṃhitâ steht. Die älteste Erwähnung nun dieser Reihenfolge (der Maṇḍala) geschieht im Aitareya Âraṇyaka, sodann in den beiden Gṛihyasûtra des Âçvalâyana und Çâñkhâyana. Die Prâtiçâkhya und Yâska kennen nur diese Eintheilung und belegen daher die Ṛiksaṃhitâ mit dem, auch in den Sâmasûtra genannten, Namen Dâçatayyas „die zehngetheilten“ sc. Lieder. Die Anukramaṇî des Kâtyâyana dagegen richtet sich schon nach der Eintheilung in Ashṭaka und Adhyâya. Der Name Sûkta, zur Be-

[19]] das erste Maṇḍalam enthält nämlich 24 anuvâka und 191 sûkta, das zweite 4 an. 43 s., das dritte 5 an. 62 s., das vierte 5 an. 58 s., das fünfte 6 an. 87 s., das sechste 6 an. 75 s., das siebente 6 an. 104 s., das achte 10 an. 92 s. (aufserdem 11 vâlakhilya-sûkta), das neunte 7 an. 114 s., das zehnte 12 an. 191 sûkta.

zeichnung von Hymne, findet sich zuerst in dem zweiten Theile des Brâhmaṇa des weifsen Yajus vor, die Ṛigbrâhmaṇa kennen ihn, wie es scheint, noch nicht[20]), wohl aber das Aitareya-Âraṇyakam etc. Die uns vorliegende Recension der Ṛiksaṃhitâ ist diejenige der Çâkalaka, speciell wieder, wie es scheint, demjenigen Zweige dieser Schule angehörig, welcher den Namen Çaiçirîya führt. Von einer andern Recension, der der Vâshkala, erhalten wir nur gelegentliche Angaben, sehr bedeutend scheint die Verschiedenheit nicht gewesen zu sein: ein Hauptunterschied ist jedenfalls der, dafs ihr achtes Maṇḍalam acht Hymnen mehr enthält, also 100 derselben, resp. also auch ihr sechstes Ashṭakam aus 132 Hymnen besteht[21]). Der Name der Çâkalaka steht offenbar in Bezug zu Çâkalya, einem in den Brâhmaṇa und Sûtra viel genannten Weisen, den uns Yâska[22]) als Verfasser des Padapâṭha*) der Ṛiksaṃhitâ namhaft macht**). Nach den Berichten im Brâhmaṇa des

[20]] dies ist ein Irrthum; sie kennen das Wort nicht nur in dieser, sondern auch in einer technischen Bedeutung, als Name nämlich eines der sechs Theile des çastra (Canon), und zwar des Hauptkerns desselben, in welcher Verwendung es collectivisch, mehrere sûkta zusammenfassend, erscheint, vgl. Çâṅkh. Brâhm. XIV, 1.

[21]] diese Angabe im Detail zu erhärten, bin ich zur Zeit nicht im Stande, kann vielmehr nur, aus Çaunaka's anuvâkânukramaṇî, nachweisen, dafs die Schule der Vâshkala acht Hymnen mehr hatte, als die der Çâkala, nicht aber dafs diese acht Hymnen im achten maṇḍala sich befanden. Vermuthlich habe ich bei meiner obigen Angabe die Vâlakhilya-Hymnen im Auge gehabt, deren Zahl Sâyaṇa's Comm. znm Ait. Br., s. Roth zur Lit. und Gesch. des Weda p. 35. Haug zu Ait. Br. 6, 24 p. 416, auf acht angiebt, während die Ausgaben Müller's und Aufrecht's deren elf aufführen. Ob nun aber diese acht, resp. elf, Vâlakhilya-Hymnen speciell den Vâshkala angehören, dafür liegt mir eben zur Zeit kein directer Beweis vor. Ueber sonstige Differenzen der Vâshkala-Schule etc. s. Adalb. Kuhn in Ind. Stud. I, 108 fg.

[22]] vielmehr Durga in seinem Comm. dazu (Nir. IV, 4), s. Roth p. 39 Einl. p. LXVIII.

*) dies ist der Name jener eigenthümlichen Recitationsweise, in welcher jedes Wort des Textes für sich steht, ohne die euphonischen Veränderungen, die es durch die Verbindung mit dem vorhergehenden und folgenden Worte zu erleiden hat [s. oben p. 24].

**) sein Name scheint uns nach dem Nordwesten zu führen? Der Scholiast zu Pâṇini [IV, 2, 117] führt wenigstens (wohl dem Mahâbhâshya nach) Çâkala in Beziehung zu den Bâhîka auf, s. ferner Burnouf introd. à l'hist. du Buddh. p. 620 fg.: die Stelle im Sûtra bei Pâṇini IV, 3, 128 hat keine örtliche Beziehung [über die hergehörigen Data im Mahâbhâshya s. Ind. Stud. XIII, 366. 372. 409. 428. 445]. Indefs haben wir Çâkyâs ja auch im Lande Kosala in Kapilavastu, bei denen wir aber freilich, wie bei den Çâkâ-

weifsen Yajus (dem Çatapatha-Brâhmaṇa) lebte ein Çâkalya mit dem Beinamen Vidagdha (33) (schlau?) gleichzeitig mit Yâjnavalkya als Lehrer und an dem Hofe des Janaka, Königs von Videha, und zwar in entschiedener Feindschaft und Rivalität mit Yâjnavalkya: letzterer besiegte und verfluchte ihn, der Kopf fiel ihm ab, und seine Gebeine wurden von Räubern gestohlen. — Auch Vârkali (örtlich für Vâshkali) ist Name eines der Lehrer, welche in dem zweiten Theile des Çatapatha-Brâhmaṇa genannt werden[23]).

In enger Verbindung erscheinen in der Tradition die Çakala mit den Çunaka, und werden dem Çaunaka insbesondere eine Menge Schriften zugeschrieben*), die er zum Behufe der Sicherung des Textes (ṛigvedaguptaye) verfafst habe, so eine Anukramaṇî der Ṛishi, der Metra, der Gottheiten, der Anuvâka, der Hymnen, eine Anordnung (?Vidhânam) der Verse und ihrer Glieder[24]), das oben besprochene Bârhaddaivatam, das Prâtiçâkhyam des Ṛik, ein Smârtam Sûtram**) und mit speciellem Bezug auf das Aitareyakam auch ein Kalpasûtram, welches er aber vernichtete, nachdem sein Schüler Âçvalâyana selbst eins verfafst hatte. Alle jene Schriften könnten nun allenfalls von einem einzigen Çaunaka herrühren, obwohl sie wahrschein-

yanin im Yajus noch nicht recht wissen, wie wir mit ihnen daran sind, s. im Verlauf. [Die älteste Erwähnung des Wortes Çâkala in unmittelbarer Beziehung zum Ṛik liegt in einem versus memorialis, yajnagâthâ, vor, der im Ait. Brâhm. III, 43 citirt wird, s. Ind. Stud. IX, 277. — Für den Namen Çaiçiriya weifs ich nur den am Schlufs des Âçvalâyanaçrautasûtra angefügten pravara-Abschnitt anzuführen, wo die Çaiçirayas theils allein theils neben und in Gemeinschaft mit den Çuñga mehrfach genannt sind.]

[23]] diese Namensform, die etwa auf vṛikala zurückgehen würde, findet sich auch im Çâñkhâyana Âraṇyaka VIII, 2: açîtisahasraṃ Vârkalino bṛihatîr ahar abhisampâdayanti; die im Uebrigen gleichlautende Parallelstelle im Aitar. Âraṇy. III, 8 liest jedoch statt Vârkalino vielmehr: vâ (d. i. vai) Arkalino!

*) von Shaḍguruçishya nämlich, in der Einleitung seines Commentars zu der Ṛiganukramaṇî des Kâtyâyana.

[24]) vielmehr zwei vidhâna-Texte, s. unten p. 66, von denen der eine die Verwendung der einzelnen ṛic, der andere wohl die der einzelnen pâda, zu abergläubischen Zwecken zum Gegenstande hat (nach Art des Sâmavidhâna-brâhmaṇa).

**) über das Gṛihyam des Çaunaka s. Stenzler Ind. Stud. I, 243.

lich, und zum Theil gewifs, nur der Schule angehören, die seinen Namen trägt: wenn ihm nun aber auch weiter einerseits sogar das zweite Maṇḍalam der Saṃhitâ selbst zugeschrieben und er andererseits mit dem Çaunaka identificirt wird, bei dessen Opferfeste Sauti, der Sohn des Vaiçampâyana, das von Letzterem bei einer früheren Gelegenheit dem (zweiten) Janamejaya vorgetragene Mahâbhârata sammt dem Harivança, wiederholt haben soll, so ist Ersteres natürlich nur so zu verstehen, dafs eben die Familie der Çunaka schon zu den Sängerfamilien des Rik gehört und auch später noch fortwährend einen der ersten Plätze in der brahmanischen Welt und Wissenschaft eingenommen hat: ge- (34) gen die zweite Angabe dagegen läfst sich nichts Directes einwenden, und wäre es wenigstens nicht unmöglich, dafs beide Personen, der Lehrer des Âçvalâyana und der Opferer im Naimisha*)-Walde identisch sind. — Schon im Brâhmaṇam des weifsen Yajus werden übrigens zwei verschiedene Çaunaka genannt, der eine (Indrota) als Opferpriester des (im MBh. ersten) Janamejaya (Pârikshita, so auch im MBh. XII, 5595 ff.), der andere (Svaidâyana) als Audîcya, im Norden wohnend.

Als der Verfasser des Kramapâṭha der Riksaṃhitâ wird uns ein Pañcâla Bâbhravya genannt[25]. Wir sehen also, dafs die Kurupañcâla und die Kosalavideha (denen Çâkalya zugehört) wie für den Yajus, so auch für den Rik um die Feststellung und Redaction der Texte sich das Hauptverdienst erworden haben, und mufs wohl also letztere, wie bei dem Yajus, in die Zeit ihrer Blüthe gesetzt werden.

*) das Opfer dieses Çaunaka im Naimishawalde wäre aber jedenfalls von dem in den Brâhmaṇa mehrfach erwähnten grofsen Opferfeste der Naimishîya zu trennen.

[25]) im Ṛik Prât. XI, 33 zwar zunächst nur ein Bâbhravya, erst im Schol. Ûaṭa's wird er als Pañcâla bezeichnet. Da indessen die Pañcâla ibid. im Texte selbst zweimal, II, 12. 44, und zwar neben den Prâcya, Oestlichen, als Auctorität aufgeführt werden, so behält das oben hieran Angeschlossene seine Gültigkeit; s. Regnier zu Ṛik Pr. II, 12 p. 113. Vgl. noch Çâṅkh. çr. XII, 13, 6 (pañcâlapadavṛittiḥ) und Saṃhitopanishadbrâhmaṇa § 2 (sarvatra Prâcya-Pâñcâlîshu muktaṃ, sarvatrâ 'muktam).

Die Entstehung der Lieder selbst führt uns nun freilich, wie ich schon mehrfach bemerkt habe, in eine lang vorhergegangene Zeit zurück. Am klarsten wird dies durch die in ihnen enthaltenen mythologischen und geographischen Data.

Die ersteren, die mythologischen Verhältnisse, in denen sich die älteren Hymnen des Ṛik bewegen, weisen uns zum Theil noch in die uralte indogermanische Zeit zurück und enthalten Reste der kindlich naiven Anschauungen derselben, die sich in gleicher Weise bei den Germanen und Griechen aufspüren lassen. So die Vorstellung von der Verwandlung der ausgehauchten Seelen in Luft, welche der Wind auf seinen Fittichen, als treuer Leithund begleitend, an ihren Bestimmungsort führt, wie dies die Identität von Sârameya und *Ἑρμειας**), Çabala und *Κερβερος***) bezeugt. Ferner die Vorstellung von (35) dem die Welt umgebenden Himmelsmeere Varuṇa *Οὐρανος*, von dem Vater Himmel Dyaushpitar *Ζευς* Diespiter, von der Mutter Erde *Δημητηρ*, von den Wassern am Himmel als leuchtenden Nymphen, von den Strahlen der Sonne als weidenden Kühen, von dem finstern Wolkengotte als dem Räuber jener Jungfrauen und Kühe, und von dem gewaltigen Gotte, der den Blitz und den Donnerkeil führt, der den Entführer züchtigt und zu Boden schlägt, u. dergl. mehr***). Diese vergleichende Mythologie ist bis jetzt erst in ihren äufsersten Umrissen erkennbar, sie wird aber ohne Zweifel in Bezug auf die sogenannte klassische Mythologie allmälig eine ganz ähnliche Stellung beanspruchen und erringen, als die vergleichende indogermanische Grammatik jetzt schon thatsächlich in Bezug auf die klassische Grammatik besitzt. Der Boden, auf dem jene Mythologie bisher gestanden hat, wankt unter ihren Füfsen, und das neue Licht, das über ihr aufgehen wird, verdanken wir den Hymnen des

*) s. Kuhn in Haupt's deutscher Zeitschrift VI, 125 fg.

**) s. Ind. Stud. II, 297 fg. [und früher schon Max Müller, s. dessen Chips from a German workshop II, 182].

***) s. Kuhn a. a. O. und mehrfach in der von ihm mit Aufrecht herausgegebenen Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (Band I, 1851).

Rigveda, die uns in die Werkstatt einen Blick thun lassen, aus der sie ursprünglich hervorgegangen ist*).

Sodann aber, in zweiter Stufe, enthalten die Hymnen des Rik genügende Documente ihres Alters in den unschätzbaren Aufschlüssen, die sie uns über den Ursprung und die allmälige Entwicklung zweier epischen Sagenkreise bringen, des persischen nämlich und des indischen, welche beide die einfachen Allegorieen der Erscheinungen in der Natur in historisches Gewand zu kleiden gewufst haben. Während wir in den Liedern des Rik eine mit dichterischen Farben ausgeschmückte Beschreibung des himmlischen Kampfes zwischen Licht und Dunkel finden, die entweder noch ganz einfach und natürlich, oder schon unter symbolischer Verkleidung als göttliche Wesen geschildert werden, steigt in dem persischen Veda, dem Avesta, „der Kampf**) herab von dem Himmel auf die Erde, aus der Reihe der natürlichen Erscheinungen in das (36) sittliche Gebiet. Der Streiter ist ein Sohn, der seinem Vater geboren und der ganzen Welt zum Heile gegeben wird für die fromme Uebung des Somacultus. Der Drache, den er schlägt, ist eine Schöpfung des bösen Machthabers, ausgerüstet mit dämonischer Gewalt, damit er die Reinheit in der Welt zerstöre. Das persische Epos endlich tritt auf den Boden der Geschichte: der Kampf wird im ârischen Lande geführt, die Schlange (Aji Dahaka im Zend, Ahi [Dâsaka] im Veda) wird zu Zohak dem Tyrannen auf dem Throne Irans, und das Gut, welches der streitbare Ferêdûn (Traitana im Veda, Thraêtaonô im Zend) dem bedrängten Volke erwirbt, ist Freiheit und Zufriedenheit des

*) s. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft V, 112. [Die vergleichende Mythologie hat, seit ich obiges schrieb, manche schöne Bereicherung erfahren, es ist aber auch viel Unfertiges und Phantastisches dabei zu Tage gefördert worden. Hervorzuheben sind aufser verschiedenen hergehörigen Abhh. Adalb. Kuhn's in seiner Zeitschrift dessen Schriften: die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks (1859) und über Entwicklungsstufen der Mythenbildung (1874), ferner Max Müller's Abh. „comparative Mythology" in den Oxford essays (1856) und später in seinen Chips vol. II, M. Bréal Hercule et Cacus (1863), Cox Mythology of the Aryan races (1870, 2 vol.), de Gubernatis Zoological Mythology (1872, 2 vol.) und mitologia vedica (1874).]

**) s. Roth in der Z. der D. M. G. II, 216 fg.

Lebens auf dem väterlichen Boden.“ Diese Stufen hat die persische Sage im Laufe von vielleicht zwei Jahrtausenden durchwandert, ist aus dem natürlichen Gebiete in das epische und dann in das historische hinausgetreten. Wie für Ferêdûn läfst sich eine gleiche Stufenfolge auch bei Dschemshîd (Yama, Yima) nachweisen, eine ähnliche bei Kaikavûs (Kâvya Uçanas, Kava Uç) und wohl auch bei Kai Khosrû (Suçravas, Huçravaṅh). Ganz homogen wie sich hiernach die persische Sage gebildet hat, tritt uns auch die indische entgegen. Schon zur Zeit des Yajurveda ist die natürliche Bedeutung des Mythus ganz verwischt, Indra ist blos noch der streit- und eifersüchtige Gott, der den unbehülflichen Riesen durch niedrige List bezwingt, und im indischen Epos hat sich der Mythus theils auch noch in dieser Weise erhalten, theils wird Indra durch einen menschlichen Helden, eine Incarnation seiner selbst, den Arjuna vertreten, der mit dem Riesen und den Königen, welche als dessen Incarnationen gelten, mit leichter Mühe fertig wird. Wie Firdûsî's Könige, so fallen auch die Hauptgestalten des Mahâbhârata und Râmâyaṇa, und es bleiben für die Geschichte nur die allgemeinen völkergeschichtlichen Resultate, auf welche die alte Göttersage angewendet ist. Die Persönlichkeiten schwinden zurück und geben sich in dieser Fassung als poetische Gebilde zu erkennen.

(37) In dritter Stufe endlich geben uns die Lieder des Rik Aufschlufs über Zeit, Ort und Verhältnisse, unter denen sie selbst gebildet und entstanden sind. Das indische Volk erscheint uns in den älteren derselben als sefshaft an den Ufern des Indus, getheilt in viele kleine Stämme, die sich gegenseitig befehdend ein patriarchalisches Ackerbau- und Nomaden-Leben führen, einzeln oder in kleinen Gemeinschaften wohnen, und von ihren Königen vor einander durch Kämpfe, vor den Göttern durch gemeinsame Opfer vertreten werden. Jeder Familienvater ist Priester in seinem Hause, zündet selbst das heilige Feuer an und verrichtet selbst die häuslichen Ceremonieen, Lob und Bitte den Göttern weihend. Nur für die

groſsen gemeinschaftlichen Opfer, eine Art Stammfeste etwa, die vom Könige gefeiert werden, sind besondere Priester bestellt, die sich durch ihre umfassende Kenntniſs der erforderlichen Gebräuche und ihre Weisheit hervorthun und zwischen denen sich allmälig eine Art Rivalität entwickelt, je nachdem ein Stamm etwa mehr oder weniger angeblich durch seine Opfer an Glück zunimmt. Hierbei tritt besonders die Feindschaft zwischen den Geschlechtern des Vasishṭha und des Viçvâmitra hervor, die sich durch das ganze vedische Alterthum hindurchzieht, in dem Epos noch eine groſse Rolle spielt, und sich bis in die spätesten Zeiten erhalten hat, so daſs z. B. ein Commentator des Veda, der sich von Vasishṭha ableitet, Stellen, in denen dieser angeblich verflucht wird, nicht erklärt. Dieser unverlöschliche Haſs verdankt seinen Ursprung dem geringfügigen Umstande, daſs einer der kleinen Könige dieser Vorzeit einst den Vasishṭha statt des Viçvâmitra als obersten Opferpriester anstellte. — Ueber das Opfer hinaus erstreckt sich indeſs in der alten Zeit der Einfluſs dieser königlichen Priester noch nicht, noch giebt es keine Kasten, das ganze Volk ist noch eins, trägt noch einen Namen, den der Viç, Ansiedler, und der, wahrscheinlich gewählte, Fürst heiſst Viçpati, ein Titel, der sich noch im Litthauischen erhalten hat. Bemerkenswerth ist die freie Stellung der Frauen in dieser Zeit: wir finden Lieder der ausge- (38) zeichnetsten Gattung, welche Dichterinnen und Königinnen zugeschrieben werden, insbesondere tritt die Tochter des Atri hervor. In der Liebe ist übrigens das zarte, ideelle Element wenig betont, sie trägt vielmehr durchgehend das Gepräge einer nackten, natürlichen Sinnlichkeit. Die Ehe aber ist heilig, Mann und Frau sind beide Gebieter des Hauses (dampatî) und nahen den Göttern in gemeinschaftlichem Gebet. Das religiöse Bewuſstsein spricht sich in der Anerkennung der Abhängigkeit von den Naturerscheinungen und den über sie als herrschend gedachten Wesen aus, doch nicht ohne zugleich auch eine Abhängigkeit derselben von der menschlichen Hülfe zu beanspruchen und

dadurch ein Gleichgewicht herzustellen. Der religiöse Begriff der Sünde fehlt demnach vollkommen, auch die demüthige Dankbarkeit gegen die Götter ist dem Inder noch ganz fremd[26]). „Gieb du mir, ich gebe dir“ sagt er[27]), und beansprucht damit ein Recht auf die göttliche Hülfe, sie ist ein Austausch, keine Gnade. Und in dieser freien Stärke, diesem kräftigen Selbstbewufstsein tritt uns allerdings ein ganz anderes, ein weit männlicheres, edleres Bild des Inders entgegen, als wir dies von der späteren Zeit her gewohnt sind. Wie sich dies Verhältnifs allmälig umgewandelt hat, wie die frische Thatkraft durch die Ausbreitung über Hindostan und durch den entnervenden Einflufs des neuen Clima's gebrochen ward und allmälig entschwand, habe ich schon oben zu zeigen versucht. Weshalb aber eigentlich die massenhafte Auswanderung des Volkes vom Indus ab über die Sarasvatî hinweg nach dem Ganges hin erfolgt ist, was sie hauptsächlich bewirkt hat, ist noch im Ungewissen. Ob etwa Druck durch neue Ankömmlinge? ob Uebervölkerung? oder blos die Sehnsucht nach den herrlichen Landstrichen Hindostan's? oder vielleicht alles dies zusammt? Einer Sage nach, die uns das Brâhmaṇam des w. Yajus aufbewahrt hat, ist der Einflufs der Priester darauf als ein höchst wesentlicher zu erachten, der die Könige auch wider ihren Willen [Ind. Stud. I, 178] zum Weiterziehen antrieb. — Die Verbindung mit den Stammessitzen am Indus blieb natürlich
(39) zunächst eine sehr enge, erhielt aber später, als die neue brâhm. Ordnung sich in Hindostan vollständig consolidirt hatte, einen sehr bittern Beigeschmack, insofern dieser letzteren die alten Stammesbrüder, die bei ihren vorväterlichen Sitten geblieben waren, als Abtrünnige und Ungläubige galten.

Geht nun auch die Entstehung der Lieder des Ṛik in die alte Vorzeit zurück, so fällt dagegen die Redaction der

[26]] „ganz fremd“ ist etwas zu viel gesagt, vgl. Roth's Abh. über die höchsten Götter der ârischen Völker in Z. D. Morg. Ges. VI, 72 (1851). Es sind eben verschiedene Phasen zu unterscheiden.

[27]] Vâj. S. III, 50; oder: tödte ihn, dann will ich dir opfern, Taitt. S. VI, 4, 5, 6.

Ṛiksaṃhitâ, wie wir sahen, erst in die Zeit der ausgebildeten brâhmanischen Hierarchie, in die Blüthe der Kosala-Videha und der Kuru-Pañcâla*), welche ganz besonders als deren Träger zu gelten haben: es kann daher nicht fehlen, daſs nicht auch viele Lieder theils aus der Zeit der Einwanderung nach Hindostan, theils aus der Redactionszeit selbst herstammen: dergl. finden sich denn besonders im letzten Buche, und zwar so, daſs ein verhältniſsmäſsig groſser Theil desselben, wie ich schon oben bemerkt habe, in der Atharvavedasaṃhitâ wiederkehrt. Die Kritik hat nun die Aufgabe, bei jedem einzelnen Liede mit Bezug auf seinen Inhalt, seine Anschauungsweise, seine Sprache, und die daran sich knüpfenden Traditionen ungefähr zu bestimmen, welcher Zeit es etwa zuzuschreiben sein mag, eine Aufgabe, welche natürlich erst gestellt ist, deren Lösung noch nicht einmal begonnen hat[28]).

Diejenigen Gottheiten, an welche die Lieder hauptsächlich sich richten, sind die folgenden. Zunächst Agni, der Gott des Feuers: die ihm geweihten Lieder sind die zahl-
(40) reichsten von Allen, bezeichnend genug für den Charakter und Zweck dieser Opferhymnen. Er ist der Bote der Menschen an die Götter, der Vermittler zwischen ihnen, der durch seine weithin flammenden Lohen die Götter zum Opfer herbeiruft, wie weit entfernt sie auch sein mögen. Er ist übrigens wesentlich als irdisches Opferfeuer, nicht etwa als elementarische Kraft verehrt. Diese ruht vielmehr vor Allem bei dem Gotte, dem nächst ihm die meisten Lieder geweiht

*) Maṇḍ. X, 98 ist ein Dialog zwischen Devâpi und Çaṃtanu, den beiden Kauravyau, wie sie Yâska II, 10 nennt: Çaṃtanu heiſst im MBhârata der Vater des Bhîshma und des Vicitravîrya, von welches Letzteren beiden Gattinnen, Ambikâ und Ambâlikâ, Vyâsa den Dhṛitarâshṭra und den Pâṇḍu erzeugte: dieser Çaṃtanu ist somit der Groſsvater der letzteren beiden, resp. der Urgroſsvater der den Kampf im MBhârata führenden Kaurava und Pâṇḍava. Sonach müſste dieser Kampf zur Redactionszeit der Ṛiksaṃhitâ schon längst geführt gewesen sein! Es frägt sich nun aber doch, ob dieser Çaṃtanu derselbe ist mit dem im Ṛik, oder wenn dies der Fall wäre, ob er mit der epischen Sage nicht etwa blos in majorem rei gloriam in Verbindung gesetzt sei: Devâpi wenigstens, nach Yâska sein Bruder, hat im Ṛik einen andern Vater als im Epos, s. Ind. Stud. I, 203.

[28]] auch jetzt ist hiefür fast noch nichts geschehen.

sind, bei Indra. Indra ist der gewaltige Herr des Donnerkeils, mit welchem er die finstern Wolken zerreifst, so dafs die himmlischen Strahlen und Wasser segnend und befruchtend auf die Erde hinabfallen können. Dem Kampfe, welcher voraufgeht, insofern der tückische Dämon seine Beute nicht will fahren lassen, der Schilderung des Gewitters überhaupt, welches mit seinen zuckenden Blitzen und rollenden Donnern, mit seinem wüthigen Sturmesbrausen auf den kindlichen Geist des Volkes einen erschütternden Eindruck machte, sind eine Menge Hymnen, und mit die schönsten, gewidmet. Aber auch der anbrechende Tag wird begrüfst, die Morgenröthen als leuchtende, herrliche Jungfrauen gepriesen und der mächtigen Flammenkugel der Sonne bei ihrem Hervortreten, bei ihrem Sieg über das nächtliche Dunkel, das in alle Winde zerstreut wird, tiefe Verehrung dargebracht. Um Licht und Wärme wird der leuchtende Sonnengott angefleht, dafs Saaten und Heerden in fröhlichem Wohlsein gedeihen mögen.

Neben den drei Hauptgöttern Agni, Indra und Sûrya treten uns noch eine reiche Fülle anderer göttlicher Gestalten entgegen, insbesondere die Marut, die Winde, die treuen Gefährten Indra's in seinem Kampfe: ferner Rudra, der heulende, furchtbare Gott, der den sausenden Sturmwind beherrscht. Es kann hier indefs nicht meine Aufgabe sein, den ganzen vedischen Olymp darzustellen, nur im Allgemeinen hatte ich den Grundrifs und die Umrisse dieses alterthümlichen Baues zu zeichnen[29]). Neben den Naturgewalten finden wir dann im Laufe der Entwickelung auch Personificationen geistiger Begriffe und sittlichen Inhalts, doch ist die göttliche (41) Verehrung derselben im Verhältnifs zu ersteren von späterem Ursprunge.

Ueber die Anstalten zur Sicherung des Textes der Ṛiksaṃhitâ, über die Authentität desselben habe ich schon oben gesprochen, ingleichen auch die Hülfsmittel zu seiner Erklärung, die uns in der übrigen vedischen Literatur vorliegen,

[29]] für die vedische Mythologie ist der fünfte Band von J. Muir's Original Sanskrit Texts (1870) die beste Quelle.

bereits erwähnt. Die letzteren reduciren sich hauptsächlich auf die Nighaṇṭu und auf das Niruktam des Yâska[30]. Beide Werke haben im Laufe der Zeit wieder ihre Erklärer gefunden: erhalten ist uns für die Nighaṇṭu der Commentar des Devarâjayajvan etwa aus dem 15., 16. Jahrh., der sich zugleich in der Einleitung über die Geschichte des Studiums derselben ausläfst: demnach hat sie nach Yâska nur noch einen vollständigen Commentator gefunden, den Skandasvâmin. Für das Niruktam des Yâska ist uns etwa aus dem 13. Jahrh. ein Commentar überliefert, der des Durga. Beide Werke übrigens, Nighaṇṭu sowohl als Niruktam, sind in zwei verschiedenen Recensionen vorhanden, welche zwar nicht sehr bedeutend von einander abweichen (hauptsächlich nur in Bezug auf die Eintheilung), deren Existenz indefs doch wohl auf ursprünglich traditionelle, nicht schriftliche Ueberlieferung schliefsen läfst. Ein eigentlicher Commentar zur Ṛiksaṃhitâ ist uns erst aus dem 14. Jahrh. bekannt und erhalten, es ist dies der des Sâyaṇacârya*).

30] dieser Name erscheint theils in den vañça im letzten Buche des Çatap. Br., theils, und zwar mit dem Beinamen Paiñgi, in dem kâṇḍânukrama der Âtreyî-Schule, wo er als Schüler des Vaiçampâyana, Lehrer des Tittiri aufgeführt wird. Aus Pâṇ. II, 4, 63 erhellt, dafs Pâṇini den Namen Yâska kannte; er lehrt daselbst für dies Patronymicum den Plural Yaskâs bilden; vgl. dazu den pravara-Abschnitt im Âçvalâyana-çrautasûtra. Die Yaskâ Gairikshitâḥ werden eben schon in dem ja auch von Pâṇini citirten Kâṭhaka erwähnt, s. Ind. Stud. III, 475. Directer Hinweis auf Yâska liegt im Ṛik-Prât. und in der Bṛihaddevatâ vor; s. noch Ind. Stud. VIII, 96. 245. 246.

*) wenn dem Sâyaṇa und seinem Bruder Mâdhava Commentare zu fast allen Theilen der Veda und aufserdem noch zu verschiedenen anderen bedeutenden und umfangreichen Werken zugeschrieben werden, so ist dies wohl aus der in Indien geltenden Sitte zu erklären, dafs Werke, die im Auftrage irgend einer hochgestellten Person verfafst werden, den Namen dieser letztern selbst als den des Verfassers führen. So arbeiten noch heut zu Tage die Paṇḍit für den, der sie besoldet, und lassen ihm die Frucht ihrer Arbeit als Eigenthum. Mâdhava und wohl auch Sâyaṇa waren Beide Minister am Hofe des Königs Bukka in Vijayanagara und benutzten ihre Stellung, um dem vedischen Studium einen neuen Aufschwung zu geben. Die Schriften, die ihnen zugeschrieben werden, bekunden schon durch ihren verschiedenen Gehalt und Stil, dafs sie das Werk von Mehreren sein müssen. [Nach A. C. Burnell, in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Vañçabrâhmaṇa p. VIII fg. (1873), bezeichnen beide Namen nur eine Person; Sâyaṇa sei nur „the bhoganâtha or mortal body of Mâdhava, the soul identified with Vishṇu." Die 29 Schriften, die unter Mâdhava's Namen gehen, rühren nach Burnell sämmtlich von ihm selbst her, ohne wesentliche Hülfe von Andern dabei in Anspruch zu nehmen, und zwar habe er sie während etwa 30 von den 55 Jahren (AD 1331—1386) verfafst, wo

„Aus der langen Reihe*) der Jahrhunderte, die zwischen Yâska und Sâyaṇa liegen, sind uns nur wenig Reste einer Erklärungsliteratur zu der Ṛiksaṃhitâ geblieben, oder wenigstens (42) bis jetzt aufgefunden worden. Çaṃkara und die vedântische Schule hatten sich vornehmlich den Upanishad zugewendet. Doch ist von einem Schüler Çaṃkara's Ânandatîrtha eine Glosse zu einem Theile der Ṛiksaṃhitâ wenigstens abgefafst worden, zu der eine Erklärung von Jayatîrtha, umfassend den zweiten und dritten Adhyâya des ersten Ashṭaka in der Bibliothek des E. I. H. zu London sich befindet.“ Sâyaṇa selbst citirt aufser Durga's Commentar zur Nirukti nur noch den Bhaṭṭa Bhâskara Miçra und den Bharatasvâmin als Vedenerklärer[31]). Ersterer hat den Taitt. Yajus commentirt, nicht die Ṛiksaṃhitâ, wobei er den Kâçakṛitsna, Ekacûrṇi und Yâska als seine Vorgänger darin anführt: für Bharatasvâmin haben wir keine weiteren Data, als dafs ihn auch Devarâja (zur Nigh.) nennt, der aufser ihm noch den Bhaṭṭabhâskaramiçra, den Mâdhavadeva, Bhavasvâmin, Guhadeva, Çrînivâsa und Uvaṭṭa erwähnt. Letzterer, sonst Uaṭa genannt, hat einen Commentar zur Saṃhitâ des weifsen Yajus, nicht zur Ṛiksaṃhitâ, verfafst, so wie Commentare zu den beiden Prâtiçâkhya des Ṛik und des weifsen Yajus.

Was die europäischen Bearbeitungen der Ṛiksaṃhitâ betrifft, so ist uns dieselbe, wie die übrigen Veda, zunächst durch Colebrooke's vortreffliche Abhandlung „on the Ve-

er unter dem Namen Vidyâraṇyasvâmin als Abt des Klosters von Çṛiñgeri fungirte; s. hiezu das im Liter. Central Blatt 1873 p. 1421 hiegegen Bemerkte, Burnell zieht die Namensform Vidyânagara vor, Cowell zu Colebrooke Misc. Ess. I, 235n stellt Vidyâ° und Vijaya° neben einander.]

*) s. Roth zur Lit. p. 22.

[31]] hier sind noch Skandasvâmin (s. p. 45) und Kapardin (s. unten p. 97) hinzuzufügen; und als älter als Sâyaṇa sind aufserdem wohl noch die Arbeiten von Âtmânanda, Râvaṇa und Kauçika (oder ist dieser mit Bhaṭṭa Kauçika Bhâskara Miçra identisch? s. Burnell Catalogue of Vedic Mss. p. 12), so wie die gûḍhârtharatnamâlâ anzusehen, s. Burnell Vañçabr. p. XXVI fg., Müller im Vorwort zu vol. VI seiner grofsen Ausgabe der Ṛiksaṃhitâ p. XXVII fg. Einige Stücke von Râvaṇa's Comm. hat Fitz Edw. Hall im Journ. A. S. Beng. 1862 p. 129—134 publicirt.

das" in den As. Res. VIII, Calc. 1805 bekannt geworden. Den ersten Text verdanken wir Rosen, theils in seinem Rigvedae specimen, London 1830, theils in der erst nach seiner zu frühen Tode ebend. 1838 erschienenen Ausgabe des 1. Ashṭaka, mit lateinischer Uebersetzung. Seit dieser Zeit sind hie und da auch andere, kleinere Theile der Ṛiksaṃhitâ in Text oder Uebersetzung mitgetheilt worden, besonders in Roth's trefflichen, schon mehrfach erwähnten „Abhandlungen zur Literatur und Geschichte des Weda" Stuttgart 1846. Gegenwärtig wird durch Dr. M. Müller in Oxford die ganze Saṃhitâ nebst dem Commentar des Sâyaṇa auf Kosten der E. I. Company herausgegeben, und ist davon das erste Ashṭaka 1849 erschienen. Gleichzeitig
(43) erscheint auch in Indien selbst eine Ausgabe des Textes, mit Auszügen aus dem Commentar. Von Dr. M. Müller haben wir auch ausführliche Prolegomena zu seiner Ausgabe zu erwarten, die besonders die culturgeschichtliche Stellung der Lieder des Ṛik behandeln werden. Eine französische Uebersetzung durch Langlois umfaſst bereits die ganze Saṃhitâ (1848—1851) und ist natürlich vielfach von hohem Nutzen, obschon sie nur mit groſser Vorsicht benutzt werden kann. Auch eine englische Uebersetzung von Wilson ist begonnen, bis jetzt ist davon nur das erste Ashṭaka erschienen[32]).

[32]] Müller's Ausgabe des Textes mit dem Commentar des Sâyaṇa, vollständigem Wortindex und pratîka-Verzeichniſs liegt jetzt vollendet in sechs voll. (1849—1875) vor; den Text des ersten maṇḍala allein gab er auch separat, in saṃhitâ- und pada-pâṭha (Leipzig 1856—1869) heraus, ebenso auch sämmtliche zehn maṇḍala, ebenfalls in doppeltem Text (1873). Die erste vollständige Textausgabe, und zwar in lateinischer Umschrift, gab Aufrecht in voll. VI. VII der Indischen Studien (1861—63). Roer's Ausgabe des Textes und Commentars in der Bibliotheca Indica Nos. 1—4 (Calc. 1849) umfaſst nur die beiden ersten adhyâya. Das von Stevenson bereits 1833 herausgegebene Text-Fragment geht nur wenig weiter (I, 1—35). — Von Wilson's Uebersetzung sind fünf Bände, der letzte (1866) unter Cowell's Redaction erschienen (bis maṇḍ. 8, 20). Benfey gab in seinem „Orient and Occident" (1860—68) eine kritische Uebersetzung von Maṇḍ. I, 1—118. Zwölf Hymnen an die Marut erschienen übersetzt und mit ausführlichem Commentar versehen in vol. I von M. Müller's „Ṛigveda Saṃhitâ, translated and explained" (1869). Bei weitem das Meiste für das richtige Verständniſs des Ṛik hat R. Roth gethan, theils in dem seiner Ausgabe von Yâska's Nirukta (1848—52) zugefügten Commentar, theils in dem groſsen von Böhtlingk und ihm herausgegebenen Petersburger Sanskṛit-Wörterbuch (7 voll. 1853—1875). — Zu nennen sind hier noch Graſs-

Ich wende mich nunmehr zu den Brâhmaṇa des Ṛik. Es liegen uns zwei derselben vor, das Aitareya-Brâhmaṇa und das Çâñkhâyana- (oder Kaushîtaki-) Brâhmaṇa. Beide stehen zu einander in enger Beziehung*), behandeln im Wesentlichen denselben Stoff, und zwar so, dafs sie nicht selten je die einander entgegengesetzten Meinungen vertreten. Die Anordnung des Stoffes aber ist es hauptsächlich, worin sie differiren. Während wir im Çâñkhâyana-Brâhmaṇa ein vollständig geordnetes Werk vor uns haben, welches nach einem bestimmten Plane über das ganze Opferwerk vertheilt ist, scheint dies im Aitareya-Brâhmaṇa nicht in gleichem Grade der Fall zu sein, und überdem das Somaopfer, welchem auch in jenem die Hauptstelle gebührt, hier ganz ausschliefslich behandelt zu werden. Für die letzten zehn Adhyâya des Aitareya-Brâhmaṇa findet sich im Çâñkhâyana-Brâhmaṇa gar nichts entsprechendes vor, erst das Çâñkhâyana-Sûtram tritt dafür ein: mit Bezug hierauf, wie auch aus inneren Gründen, hat man vielleicht anzunehmen, dafs dieselben erst als eine spätere Zuthat zum Aitareya-Brâhmaṇa zu betrachten sein mögen. Wie sie uns vorliegen, hat das Aitareya-Brâhmaṇam 40 Adhyâya (getheilt in acht Pañcikâ, Fünfheiten), das Çâñkhâyana-Brâhmaṇam deren 30, und ist es vielleicht erlaubt, auf sie die Regel bei Pâṇini V, 1, 62 zu beziehen, welche lehrt, wie (44) der Name eines Brâhmaṇa zu bilden sei, wenn es 30 oder 40 Adhyâya enthält, so dafs danach ihre Existenz in dieser Form für Pâṇini's Zeit wenigstens auch äufserlich gesichert wäre. Geographische oder dgl. Data, aus denen man auf ihre Entstehungszeit schliefsen könnte, sind nur sehr spärlich in ihnen enthalten: die meisten noch finden sich, nebst wirklich geschichtlichen Angaben, in den

mann's Wörterbuch zum Ṛigveda (1873 fg.), Delbrück's Schrift: das altindische Verbum (1874), Benfey's Abhandlungen: Einleitung in die Grammatik der vedischen Sprache (1874) und: die Quantitätsverschiedenheiten in den Saṃhitâ- und Pada-Texten der Veden, und Bollensen's Monographie „die Lieder des Parâçara“ in Z. D. M. G. XXII (1868).

*) s. darüber Ind. Stud. II, 289 fg. [IX, 377].

letzten Büchern des Aitareya-Brâhmaṇa (s. Ind. Stud. I, 199 fg.), aus denen sich insbesondere (s. VIII, 14) jedenfalls ergiebt, daſs der betreffende Schauplatz derselben das Land der Kuru-Pañcâla und der Vaça-Uçînara war. Im Çâñkhâyana-Brâhmaṇa wird ein groſses Opfer im Naimisha-Walde erwähnt, welches man indeſs schwerlich mit demjenigen zu identificiren haben wird, bei welchem nach den Berichten des Mahâ-Bhârata dieses Epos selbst seinen zweiten Vortrag fand. Eine andere Stelle involvirt ein ganz besonderes Hervortreten dés Gottes, welchen wir später ausschlieſslich unter dem Namen Çiva kennen, über alle anderen Götter hinaus: er erhält daselbst unter anderen die Namen Îçâna, Mahâdeva und dürfen wir hieraus vielleicht schon auf einen ganz besonderen Cultus desselben schlieſsen, jedenfalls aber darauf, daſs das Çâñkhâyana-Brâhmaṇa, falls die Stelle nicht etwa interpolirt ist, der Zeit nach zu den letzten Büchern der Saṃhitâ des weiſsen Yajus und zu denjenigen Theilen des Brâhmaṇa desselben, wie der Atharva-Saṃhitâ gehört, in welchen sich jene Nomenclatur ebenfalls findet. Eine dritte Stelle des Çâñkhâyana-Brâhmaṇa endlich bedingt, wie schon oben berührt, eine ganz besondere Bearbeitung der Sprache in den nördlichen Theilen Indiens: man pilgerte dahin, um die Sprache kennen zu lernen, und zurückgekehrt genoſs man einer ganz besonderen Auctorität in Bezug auf sprachliche Fragen [Ind. Stud. II, 309].

Beide Brâhmaṇa setzen schon längere literarische Arbeiten voraus, so werden die Âkhyânavidaḥ „Traditionskundigen“ erwähnt, desgl. mehrfach auf eine Gâthâ, Abhiyajnagâthâ, eine Art (kârikâ) versus memorialis, Bezug (45) genommen und dieselben mitgetheilt. Die Namen Ṛigveda, Yajurveda, Sâmaveda, sowie trayî vidyâ als Zusammenfassung derselben, kommen mehrfach vor. Ganz besondere Rücksicht aber wird im Çâñkhâyana-Brâhmaṇa genommen auf das Paiñgyam und das Kaushîtakam, deren Ansichten überaus häufig neben einander erwähnt

werden und zwar so, dafs die Ansicht des Kaushîtakam stets als die endgültige anerkannt wird. Es fragt sich nun, was wir unter beiden Ausdrücken zu verstehen haben, ob Brâhmaṇa-artige Werke, welche schon schriftlich oder noch nur in mündlicher Tradition vorlagen, oder ob nur die traditionelle Ueberlieferung einzelner Lehren? Im Aitareya-Brâhmaṇa findet sich die Erwähnung des Kaushîtakam und des Paiñgyam nur an einer Stelle, und zwar im letzten Theile desselben, die zudem vielleicht interpolirt ist. Jedenfalls ergiebt sich hieraus, wie wohl auch schon aus der gröfseren Regelmäfsigkeit der Anordnung zu schliefsen war, dafs das Çâñkhâyana-Brâhmaṇam als später denn das Aitareya-Brâhmaṇam zu erachten ist, insofern es eben als eine Umarbeitung von zwei schon unter bestimmten Namen vorhandenen Gesammtanschauungen gleichen Inhalts erscheint, während das Aitareya-Brâhmaṇam als ein mehr selbständiger Versuch dasteht. Der Name Paiñgya gehört einem in den Brâhmaṇa des weifsen Yajus und sonst genannten Weisen an, aus dessen Geschlecht Yâska Paiñgi*) stammt und wohl auch Piñgala, der Verfasser eines metrischen Lehrbuchs. Der Paiñgî kalpaḥ wird von dem Commentator des Pâṇini, wohl dem Mahâbhâshya nach, ausdrücklich zu den alten Kalpasûtra gerechnet, im Gegensatz zum Âçmarathaḥ kalpaḥ, welchen wir unten als eine Vorlage des Âçvalâyanasûtra kennen lernen werden. Die Paiñgin werden auch sonst mehrfach in den alten Schriften genannt und noch zu Sâyaṇa's Zeit mufs wohl ein Paiñgi-Brâhmaṇam existirt haben, da er es mehrfach erwähnt. Aehnlich steht es mit dem Namen Kaushîtaka, welcher übrigens in der Mehrzahl der Stellen, wo er citirt wird, direct für das Çâñkhâyana-Brâhmaṇa (46) selbst gebraucht ist: da die Ansicht, die derselbe vertritt, darin überall als die entscheidende gilt, so ist dies sehr erklärlich, wir haben eben in diesem Brâhmaṇa eine Umarbeitung des von

*) die Brâhmaṇa-Citate bei Yâska gehören also wohl zum Theil dem Paiñgyam an? [zu dem Paiñgî kalpaḥ im Mahâbhâshya s. Ind. Stud. XIII, 455].

den Kaushîtakin gewonnenen dogmatischen Gutes durch Çâñkhâyana vor uns. Es werden übrigens in dem Commentare dazu, der das Werk eben nur als Kaushîtaki-Brâhmaṇa erklärt, häufig auch Stellen aus einem Mahâkaushîtaki-Brâhmaṇa citirt, so dafs wir noch auf ein gröfseres Werk gleichen Inhalts danach zu schliefsen haben, wohl eine spätere Bearbeitung desselben Gegenstandes? Wenn dieser Commentar ferner das Kaushîtaki-Brâhmaṇam in Beziehung zu der Schule der Kauthuma setzt, die sonst nur dem Sâmaveda zugehört, so ist dies Verhältnifs ein noch nicht aufgeklärtes. — Der Name Çâñkhâyana-Brâhmaṇa wechselt hie und da mit Sâñkhâyana-Brâhmaṇa, doch scheint die erstere Namensform den Vorzug zu verdienen: ihr ältestes Vorkommen ist wohl das in dem Prâtiçâkhyasûtra des schwarzen Yajus.

Es sind nun diese beiden Brâhmaṇa des Ṛik von ganz besonderem Interesse durch die vielen Sagen und Legenden, die sie mittheilen, zwar nicht um ihrer selbst willen, sondern nur zur Erklärung des Ursprungs irgend eines Liedes, was aber ihrem Werthe natürlich keinen Eintrag thut. Eine derselben, welche sich in dem zweiten Theile des Aitareya-Brâhmaṇa vorfindet, die Sage von Çunaḥçepa, hat Roth in den Ind. Stud. I, 458—64 übersetzt, und ebendas. II, 112 bis 123 ausführlich behandelt, und schliefst sie sich, nach ihm, an eine ältere, metrisch abgefafste Darstellung an. Wir müssen dies überhaupt wohl bei vielen dieser Sagen annehmen, dafs sie bereits eine abgerundete selbständige Gestalt in der Tradition gewonnen hatten, bevor sie den Brâhmaṇa einverleibt wurden: es ergiebt sich dies häufig schon aus ihrer im Verhältnifs zum übrigen Texte stark archaistischen Sprache. Es sind uns diese Legenden nun in doppel- (47)
ter Beziehung von hohem Werthe: einestheils nämlich enthalten sie, wenigstens theilweise, direct oder indirect, historische Data, oft ganz nackt und unverfänglich, daneben aber auch versteckt und erst dem Auge der Kritik erkennbar, anderntheils aber gewähren sie uns die Anknüpfungspunkte an

die Sagen der späteren Zeit, deren Ursprung uns sonst meist ganz dunkel bleiben würde.

Zum Aitareya-Brâhmaṇa haben wir einen Commentar von Sâyaṇa, und zum Kaushîtaki-Brâhmaṇa einen von Vinâyaka, einem Sohne des Mâdhava[33]).

Jedem dieser Brâhmaṇa ist nun noch ein Âraṇyakam zugefügt, ein Waldtheil, der im Walde zu studiren ist, nämlich theils von den Weisen, die wir bei Megasthenes als *ὑλόβιοι* kennen lernen, theils von ihren Schülern. Dieses Waldleben selbst ist offenbar erst eine spätere Entwicklungsstufe der brâhmanischen Beschaulichkeit; ihm hauptsächlich haben wir die Tiefe der Speculation, das völlige Versinken in mystischer Andacht zuzuschreiben, durch welche sich die Inder so ganz besonders auszeichnen. Dieser Charakter ist denn nun auch in den Schriften, welche direct als Âraṇyaka bezeichnet werden, in hohem Grade ausgeprägt, und bestehen dieselben zum gröfsten Theile nur aus dergl. Upanishad, in denen sich im Allgemeinen eine kühne, gewaltige Denkkraft nicht verkennen läfst, so viel Bizarres sie auch enthalten.

Das Aitareya-Âraṇyakam besteht aus fünf Büchern, deren jedes selbst wieder Âraṇyakam heifst. Das zweite und dritte Buch*) bilden eine Upanishad für sich und zwar findet hier noch eine weitere Unterabtheilung statt, insofern die vier letzten Abschnitte des zweiten Buches, welche der Doctrin des Vedântasystems ganz besonders homogen sind, *κατ᾽ ἐξοχήν* als die Aitareyopanishad gelten[34]). Als Urheber dieser beiden Bücher gilt Mahidâsa Aitareya, angeblich Sohn des Viçâla und der Itarâ, von welcher letz-

[33]] das Aitar. Brâhmaṇa hat Martin Haug in Text und Uebersetzung herausgegeben, in 2 voll. Bombay 1863, s. dazu Ind. Stud. IX, 177—380 (1865). Aufser der durch Roth behandelten Sage von Çunaḥçepa (VII, 13—18), s. auch Müller Hist. A. S. L. p. 573 fg., war auch noch ein Abschnitt daraus, über königliche Weihen (VIII, 5—20), von Schönborn edirt worden, Berlin 1862.

*) s. Ind. Stud. I, 388 fg.

[34]] diese Aitareyopanishad ist u. A. von Roer mit Çaṃkara's Commentar edirt und übersetzt worden, in der Bibl. Indica VII, 143 fg. (Calc. 1850), XV, 28 fg. (1853).

teren (48) sein Name Aitareya abgeleitet wird: derselbe wird denn auch in der That mehrmals im Innern als maafsgebend und endgültig angeführt, was für die Richtigkeit der Herleitung der darin vorgetragenen Ansichten auf ihn entscheidet. Wir müssen in dieser Zeit eben vollständig davon abstrahiren, dafs ein Lehrer seine Gedanken auch schriftlich niedergelegt habe: er trug sie eben nur mündlich seinen Schülern vor, die Kunde davon pflanzte sich traditionell fort, bis sie in irgend einer Form, aber unter seinem Namen, festgestellt ward. Daher ist es zu erklären, wenn wir die Autoren überlieferter Werke in diesen selbst genannt finden. Die Lehren des Aitareya müssen nun übrigens besonderen Anklang gefunden haben, seine Schüler besonders zahlreich gewesen sein, da wir ja eben seinen Namen sowohl dem Brâhmaṇa als dem Âraṇyaka beigelegt finden, obwohl in Bezug auf das erstere vor der Hand gar kein Grund dafür anzugeben ist, und obwohl wir für das vierte Buch des letztern sogar die directe Nachricht haben, dafs es dem Âçvalâyana*), dem Schüler eines Çaunaka, angehört, so wie auch ferner für das fünfte Buch desselben dieser Çaunaka selbst als Urheber gegolten zu haben scheint, nach dem was Colebrooke misc. ess. I, 47 n. darüber berichtet. Der Name des Aitareya findet sich in den Brâhmaṇa nirgendwo vor, erst in der Chândogyopanishad wird er erwähnt: die Schule der Aitareyin wird zuerst in den Sâmasûtra genannt. — Den vielfachen Erwähnungen im dritten Buche nach zu schliefsen ist übrigens auch die Familie der Maṇḍûka, Mâṇḍûkeya ganz besonders thätig gewesen für die Entwicklung der darin vertretenen Ansichten. Wir finden sie in der That auch später als eine der fünf Schulen des Ṛigveda aufgeführt, doch hat sich unter ihrem Namen nichts erhalten als eine höchst abstruse Upanishad, die aber nur

*) auch ein Âçvalâyana-Brâhmaṇa finde ich citirt, ohne indefs Näheres darüber angeben zu können. [In einer Handschrift des Ait. Âr., I. O. L. 986, wird das ganze Werk am Schlufs als Âçvalâyanoktam âraṇyakam bezeichnet.]

als zum Atharvan gehörig erscheint und ganz auf dem Standpunkt systematischer Erstarrung steht, so wie eine Schrift grammatischen Inhaltes, die Mâṇḍûkî (49) Çikshâ, die vielleicht auf den [hier wie] im Ṛikprâtiçâkhya genannten Mâṇḍûkeya zurückgehen könnte.

Der Inhalt des Aitareya-Âraṇyakam, so weit es uns vorliegt[35]), giebt weiter keinen directen Fingerzeig über die Abfassungszeit, als den, daſs, wie ich schon bemerkt habe, im zweiten Capitel des zweiten Buches die jetzige Anordnung der Ṛiksaṃhitâ angegeben wird. Die Zahl ferner der einzeln genannten Lehrer ist besonders im dritten Buche eine überaus groſse (darunter zwei Çâkalya, ein Kṛishṇa Hârîta, ein Pañcâlacaṇḍa) und ist auch dies wohl noch ein Beweis mehr für die im Uebrigen schon durch den Geist und die Form der vorgetragenen Ansichten bedingte, späte Entstehungszeit[36]).

Das Kaushîtakâraṇyakam liegt uns in drei Büchern vor: ob vollständig? ist ungewiſs[37]). Die beiden ersten Bücher desselben habe ich erst neuerdings aufgefunden*): ihr Inhalt ist mehr dem Ritual als der Speculation zugewandt. Das dritte Buch ist die sogenannte Kaushîtaky-Upanishad**), ein in hohem Grade interessantes und wichtiges Werk.

[35]] s. Ind. Stud. I, 387—392; ich besitze den Text jetzt vollständig, habe zum Obigen indeſs nichts Wesentliches hinzuzufügen. Die Geheimhaltung der betreffenden Lehren, und die hohe Bedeutung der dieselben Wissenden wird sehr scharf pointirt. Von den genannten Namen ist etwa noch der des Âgniveçyâyana seiner Bildung wegen von Bedeutung. Die interessanten Stellen über die drei pâṭha des Veda, nirbhujam=saṃhitâpâṭha, pratṛiṇṇam=padapâṭha, und ubhayam antareṇa=kramapâṭha sind von M. Müller zu Ṛik Prât. I, 2—4 (s. auch ibid. Nachträge p. 11) behandelt worden.

[36]] der hier betonte Umstand läſst sich auch gerade in umgekehrter Richtung verwerthen, und habe ich ihn so auch bereits unten (p. 74) in dem gleichen Falle, beim Lâṭyâyanasûtra, aufgeführt; es scheint mir jetzt, als ob diese letztere Auffassung die berechtigtere sei.

[37]] ein durch Bühler nach Berlin gelangtes Mspt. (ms. or. fol. 630) des „Çâñkhâyana-Âraṇyaka" (so heiſst es darin) führt dasselbe in 15 adhyâya auf; die beiden ersten entsprechen dem Ait. Âr. I. V, adhy. 3—6 werden durch die Kaush. Up. gebildet, adhy. 7. 8 entsprechen dem Ait. Âr. III, adhyâya 9 giebt den Wettstreit der Sinne (wie Çatap. Br. 14, 9, 2).

*) s. Catalog der Sanskṛithandschriften der Berl. Bibl. p. 19. n. 82.

**) s. Ind. Stud. I, 392—420: es wäre in der That sehr wünschenswerth zu erfahren, worauf sich Poley's Angabe stützt, „daſs das Kaushîtaki-Brâh-

Der erste Adhyâya derselben giebt uns über die Vorstellungen von dem Wege nach, und der Ankunft in, der Welt der Seligen einen höchst wichtigen Bericht, dessen Bedeutung für die ähnlichen Vorstellungen anderer Völker zwar noch nicht vollständig zu übersehen ist, aber sehr reich an Aufschlüssen zu werden verspricht. Der zweite Adhyâya giebt uns in den Ceremonieen, die er schildert, unter Anderm ein sehr liebliches Bild von der Zartheit und Innigkeit der Familienbande zu jener Zeit. Der dritte Adhyâya ist für die Geschichte und Entwicklung der epischen Mythe von ganz unschätzbarem Werthe, insofern er uns Indra im Kampfe mit denselben Naturgewalten darstellt, welche im Epos Arjuna als böse (50) Dämonen bezwingt. Der vierte Adhyâya endlich enthält die zweite Recension einer Sage, die uns auch im Âraṇyakam des weifsen Yajus in etwas anderer Gestalt vorliegt, von der Belehrung eines sich weise dünkenden Brâhmaṇen durch einen Krieger, Ajâtaçatru, den König von Kâçi. Auch an geographischen Daten, welche über die Zeit ihrer Entstehung Aufschlufs geben, ist diese Upanishad besonders reich. So weist uns der Name des weisen Königs im ersten Adhyâya, der den Âruṇi belehrt, Citra Gâñgyâyani offenbar zur Gañgâ hin. Nach II, 10 schliefsen für den Autor der nördliche und der südliche Berg, d. i. Himavant und Vindhya, die ganze ihm bekannte Welt ein, wozu dann auch die Aufzählung der Nachbarstämme in IV, 1 vollständig pafst. Insbesondere aber ergiebt sich aus der Stellung der Namen Âruṇi, Çvetaketu, Ajâtaçatru, Gârgya Bâlâki, und aus der Identität der Legenden von den letzteren, die völlige Gleichheit der Zeit dieser Upanishad mit der des Vṛihad-Âraṇyakam des weifsen Yajus [s. Ind. Stud. I, 392—420].

Zur Erklärung der beiden Âraṇyaka, resp. des zweiten

maṇa aus neun Adhyâya besteht, von denen der erste, siebente, achte, neunte den Kaushîtaki-Brâhmaṇa-Upanishad bilden.“ Ich habe noch nichts dergl. anderswo auftreiben können. [s. jetzt Cowell's Vorwort p. VII zu seiner Ausgabe der Kaush. Up. in der Bibl. Ind.]

und dritten Buches des Aitareya-Âraṇyaka und des dritten Buches des Kaushîtaki-Âraṇyaka, dient der Commentar des Çaṃkarâcârya, eines Lehrers, der, etwa im 8. Jahrhundert p. Chr. lebend[38]), für die Vedânta-Schule von der höchsten Bedeutung gewesen ist, insofern er theils alle die Vedatexte, die Upanishad nämlich, erklärte, auf welchen dieselbe basirt ist, theils auch das Vedântasûtram selbst commentirte, und eine Menge kleiner Schriftchen zur Erläuterung und Begründung der Vedântalehre verfaſste. Seine Erklärungen selbst sind zwar häufig gezwungen, weil eben dem Vedântasystem gemäſs geregelt, doch aber für uns von hoher Wichtigkeit: Schüler von ihm: Ânandajnâna, Ânandagiri, Ânandatîrtha etc., haben wieder Glossen zu seinen Commentaren verfaſst, und sind wir seit Kurzem in dem Besitz der meisten dieser Commentare sowohl als Glossen, da Dr. Roer, der Secretär der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen, dieselben nebst den betreffenden Upa- (51) nishad in der Bibliotheca Indica, einer blos für Texte bestimmten, unter der Aegide jener Gesellschaft erscheinenden Zeitschrift herausgegeben hat. Leider ist gerade die Kaushîtaki-Upanishad noch nicht darunter, eben so wenig als die Maitrâyaṇy-Upanishad, von der wir im Verlauf zu reden haben. Hoffentlich aber erhalten wir noch beide[39]). — Möge ihnen dann auch eine dritte der zum Ṛigveda gehörigen Upanishad, die Vâshkala-Upanishad, zugefügt werden, deren Text resp. aufgefunden sein. Diese Upanishad nämlich ist uns vor der Hand nur aus Anquetil Duperron's Oupnekhat II, 366—71 bekannt, das Original muſs also zur Zeit der persischen (von A. Dup. lateinisch übersetzten) Uebersetzung der hauptsächlichsten

[38]] Çaṃkara's Zeit ist leider noch immer nicht fester bestimmt. Er gilt zugleich als eifriger Bekämpfer der Buddhisten, und wird als solcher als Çivaït bezeichnet; in seinen Werken indeſs erscheint er vielmehr als Verehrer des Vâsudeva, den er als die eigentliche Incarnation, resp. Vertretung des brahman, hinstellt.

[39]] sie liegen in der That jetzt Beide, durch Cowell edirt und übersetzt, darin vor. Die Kaush. Up. (Calc. 1861) ist von dem Comm. des Çaṃkarânanda begleitet, die Maitri-Up. von dem des Râmatîrtha (1863—69).

Upanishad (1656) noch vorhanden gewesen sein, wie wir ja auch bei Sâyaṇa die Vâshkalaçruti noch mehrfach erwähnt finden. Dafs den Vâshkala eine besondere Recension der Ṛiksaṃhitâ zugeschrieben wird, die uns gleichfalls verloren ist, haben wir oben gesehen. Es bleibt somit diese Upanishad der einzige, ärmliche Rest aus einem umfangreichen Literaturkreise. Sie beruht auf einer mehrfach in den Brâhmaṇa erwähnten Sage, die dem Inhalte nach, und man könnte fast sagen, auch dem Namen nach, der griechischen Sage vom Gany-Medes entspricht. Medhâtithi nämlich, der Sohn des Kaṇva, von Indra in Gestalt eines Widders zum Himmel entführt, befragt denselben während des Fluges, wer er sei. Indra antwortet ihm lächelnd und giebt sich ihm kund als den Allgott, sich mit dem All identificirend. Der Grund der Entführung sei, dafs er, erfreut durch Medhâtithi's Bufse, denselben auf den richtigen Weg zum Wahren habe bringen wollen: er solle darum weiter kein Bedenken tragen. Ueber die Zeit dieser Upanishad läfst sich natürlich vor der Hand gar nichts sagen, als dafs ihre Haltung im Ganzen ziemlich alterthümlich erscheint[40]).

Steigen wir nunmehr hinab zur dritten Stufe der Literatur des Ṛigveda, zu den Sûtra desselben.

Was zunächst die Çrauta-Sûtra, die Lehrbücher des (52) Opferrituals, betrifft, so liegen uns deren zwei vor, das Sûtram des Âçvalâyana in 12 Adhyâya und das des Çâñkhâyana in 18 Adhyâya. Das erstere schliefst sich an das Aitareya-Brâhmaṇa, das zweite an das Çâñkhâyana-Brâhmaṇa an, je oft wörtliche Citate Beiden entlehnend. Wenn nun schon hieraus, wie überhaupt aus der ganzen Behandlung des Stoffes, sich das verhältnifsmäfsig späte Zeitalter der Sûtra ergiebt, so fehlt es doch auch nicht an weiteren directen Zeugnissen dafür. So geht der Name des Âçvalâyana wohl zurück auf Açvala, den wir im Âraṇyaka des weifsen Yajus als den Hotar des Janaka,

[40] s. jetzt meine specielle Untersuchung hierüber in den Ind. Studien IX, 38—42; der Originaltext ist noch nicht aufgefunden.

Königs von Videha, erwähnt finden (s. Ind. Stud. I, 441). Die Bildung des Wortes ferner, durch das Affix âyana, führt uns wohl*) in die Zeit ausgebildeter Schulen (ayana)? wie dem auch sei, damit gebildete Namen finden sich in den Brâhmaṇa selbst nur selten vor, resp. nur in den spätesten Theilen derselben, und bekunden daher im Allgemeinen schon stets eine späte Zeit. Dazu stimmen denn auch die Data, die sich aus dem Innern des Âçvalâyanasûtra entnehmen lassen. Unter den darin citirten Lehrern zunächst befindet sich ein Âçmarathya, dessen Kalpa (Lehre) der Scholiast zu Pâṇini IV, 3, 105, wahrscheinlich dem Mahâbhâshya nach[41]), als zu den in dieser Regel, im Gegensatze zu den alten Kalpa bedingten neuen Kalpa gehörig betrachtet. Wenn nun schon die Auctoritäten des Âçvalâyana als neu gelten, so mufs dies natürlich in Bezug auf ihn selbst in noch höherem Grade stattfinden, und erhalten wir somit, vorausgesetzt, dafs jene Angabe aus dem Mahâbhâshya stammt[41]), für ihn etwa die Gleichzeitigkeit mit Pâṇini. Ein anderer von Âçvalâyana citirter Lehrer, Taulvali, wird direct von (53) Pâṇini genannt (II, 4, 61) und zwar als zu den prâñcas „Oestlichen" gehörig. — Von besonderem Interesse ist am Schlusse eine Aufzählung der verschiedenen Brâhmaṇa-Familien und deren Vertheilung unter die Geschlechter des Bhṛigu, Añgiras, Atri, Viçvâmitra, Kaçyapa, Vasishṭha und Agastya. — Die Opfer an der Sarasvatî, von denen ich im Verlauf sprechen werde, sind hier nur kurz angeführt, und zwar mit einigen Verschiedenheiten in den Namen, die wohl als spätere Entstellung zu betrachten sein werden. — Wir haben übrigens den Âçvalâyana bereits als den Verfasser des vierten Buches des Aitareya-Âraṇyaka, sowie als den Schüler des Çaunaka kennen gelernt,

*) wie bei Âgniveçyâyana, Âlambâyana, Aitiçâyana, Audumbarâyaṇa, Kâṇḍamâyana, Kâtyâyana, Khâḍâyana, Drâhyâyaṇa, Plâkshâyaṇa, Bâdarâyaṇa, Mâṇḍûkâyana, Râṇâyana, Lâṭyâyana, Lâbukâyana (?), Lâmakâyana, Vârshyâyaṇi, Çâkaṭâyana, Çâñkhâyana, Çâṭyâyana, Çâṇḍilyâyana, Çâlaṃkâyana, Çaityâyana, Çaulvâyana etc.

[41]] das Mahâbhâshya kennt den Namen nicht, s. Ind. Stud. XIII, 455.

welcher Letztere der Tradition nach sein eigenes Sûtram dem Werke seines Schülers zu Liebe vernichtet haben soll.

Das Sûtram des Çâñkhâyana trägt im Allgemeinen einen etwas alterthümlicheren Anstrich, insofern es besonders im 15., 16. Buche ganz in Brâhmaṇa-Weise auftritt. Das 17. und 18. Buch sind eine spätere Zuthat, und finden sich auch selbständig gezählt und commentirt vor, sie entsprechen den beiden ersten Büchern des Kaushîtaki-Âraṇyaka.

Was nun den Inhalt der beiden Sûtra im Einzelnen, so wie ihr gegenseitiges Verhältnifs zu einander betrifft, so bin ich vor der Hand nicht im Stande, genauere Auskunft darüber zu geben, da ich sie nur oberflächlich kenne[42]. Meine Vermuthung ist, dafs ihre Verschiedenheit vielleicht auch auf örtlichen Gründen beruht, und zwar das Sûtram des Âçvalâyana, wie das Aitareya-Brâhmaṇa, dem östlichen, das Sûtram des Çâñkhâyana dagegen, wie das Brâhmaṇa desselben, mehr dem westlichen*) Theile Hindostan's angehören mag. Die Reihenfolge des Ceremoniells ist in beiden ziemlich dieselbe, die grofsen Opfer aber der Könige etc. vâjapeya nämlich (Opfer zum Gedeihen der Nahrung), râjasûya (54) (Königsweihe), açvamedha (Pferdeopfer), purushamedha (Menschenopfer), sarvamedha (Allopfer), sind bei Çâñkhâyana weit ausführlicher behandelt.

Zu Âçvalâyana finde ich einen Commentar von Nârâyaṇa, dem Sohne des Kṛishṇajit, Enkel des Çrîpati, erwähnt[43]. Ein Anderer, gleiches Namens, aber Sohn des

[42] das Âçvalâyanasûtram liegt jetzt in der Bibl. Indica (Calc. 1864—74) gedruckt vor, begleitet von dem Commentar des Nârâyaṇa Gârgya, herausgegeben von Râma-Nârâyaṇa und Ânandacandra. Ein specieller Vergleich desselben mit dem Çâñkhâyanasûtra fehlt annoch. — Bei Bühler im Catalogue of Mss. from Gujarât I, 154 (1871) wird ein Commentar des Devatrâta zum Âçv. çr. s. aufgeführt, ebenso ein theilweiser desgl. von Vidyâraṇya.

*) etwa dem Naimisha-Walde? s. unten p. 57 [64].

[43] dies ist eine Verwechselung; der oben genannte Nârâyaṇa hat einen Commentar zum Çâñkhâyanagṛihya verfafst; der Nârâyaṇa dagegen, welcher das Âçvalâyanaçrautasûtra commentirt hat, nennt sich im Eingange dazu selbst als Sohn des Narasiñha, ebenso wie dies der gleichnamige Scholiast des Uttara-Naishadhîya thut, der nach Roer der Tradition zufolge etwa vor 500 Jahren gelebt haben soll (Roer pref. p. VIII. 1855); sollten etwa diese Beiden nur eine Person sein? s. Ind. Streifen 2, 298 (1869).

Paçupatiçarman, hat eine Paddhati (Grundrifs) zu Çâñkhâyana abgefafst und zwar nach dem Vorgange eines Brahmadatta: wann er lebte, ist ungewifs, wahrscheinlich im 16. Jahrh.: nach seinen eigenen Angaben stammt er aus Malayadeça. Aufserdem haben wir zum Sûtra des Çâñkhâyana den Commentar des Varadattasuta Ânarttîya: drei Adhyâya desselben, der neunte, zehnte, elfte waren verloren gegangen und sind durch Dâsaçarman Muñjasûnu ersetzt[44]). Zu den beiden letzten Adhyâya XVII., XVIII. existirt ein Commentar von Govinda. Dafs diesen Commentaren andere vorausgingen, die uns aber verloren sind, liegt auf der Hand, Ânarttîya sagt es zudem ausdrücklich.

Auch von den Gṛihyasûtra des Ṛigveda liegen uns nur die beiden des Âçvalâyana (in 4 Adhyâya) und des Çâñkhâyana (in 6 Adhyâya) vor: das dem Çaunaka zugeschriebene wird zwar mehrfach erwähnt, scheint aber nicht mehr vorhanden zu sein.

Der Inhalt jener beiden Werke ist im Wesentlichen identisch, so grofs auch die Verschiedenheiten im Einzelnen sind, insbesondere in der Anordnung und Vertheilung des Stoffes. Sie behandeln zunächst, wie ich bereits früher (p. 17) angegeben habe, diejenigen Ceremonien, welche in den verschiedenen Stadien des ehelichen und Familienlebens, vor und nach der Geburt, bei Heirath, bei und nach dem Tode zu vollziehen sind. Aufserdem aber werden Sitten und Gebräuche sehr verschiedener Art geschildert und „tragen insbesondere die bei einzelnen Veranlassungen zu sprechenden Sprüche und Sagen ein ganz besonders alterthümliches Gepräge und führen uns wohl nicht selten in die Zeit vor der Ausbildung des Brâhmanismus zurück“ (s. Stenzler in den Ind. Stud. II, 159). (**55**) Die volksthümlichen, abergläubischen Vorstellungen sind es, die uns vorzugsweise in ihnen vorliegen,

[44]) die §§ 3—5 des vierten Buches hat Donner in seiner Abh. über den piṇḍapitṛiyajna (Berlin 1870) mitgetheilt; während Streiter den auf die Legende von Çunahçepa bezüglichen Abschnitt (XV, 17—27) publicirt hat (1861); die Varianten darin zu der Parallelstelle im Ait. Brâhm. hatte schon Müller A. S. L. p. 573 fg. gegeben.

daher weisen sie uns auch auf Gestirndienst, Astrologie, Vorbedeutungen und Zauberkunde hin, insbesondere auf die Verehrung und Geneigtmachung der bösen Mächte in der Natur, auf die Abwehr ihrer schädlichen Einflüsse etc. Für die späte Abfassungszeit dieser Werke nun ist besonders das pitṛitarpaṇam entscheidend, das Manenopfer, wobei die Vorväter einzeln namentlich aufgeführt werden, eine Sitte, die zwar an und für sich uralt sein mag (da wir dafür in den parsischen Yeshts und Nerengs vollständige Analoga finden), die uns aber hier in ihrer einzelnen Anwendung aus einer sehr späten Zeit vorliegt, wie sich eben aus den Namen selbst ergiebt. Es werden nämlich nicht nur die Ṛishi der Ṛiksaṃhitâ in deren jetziger Reihenfolge aufgeführt, sondern auch sämmtliche Namen, die uns für die Bildung der einzelnen Schulen des Ṛik, für die Brâhmaṇa wie die Sûtra desselben, als besonders bedeutsam entgegentreten, so Vâshkala, Çâkalya, Mâṇḍûkeya, Aitareya, Paiñgya, Kaushîtaka, Çaunaka, Âçvalâyana und Çâñkhâyana selbst etc. An diese schliefsen sich nun noch andere Namen, die uns vor der Hand von sonst noch nicht bekannt sind, ferner die Namen von drei weisen Frauen, deren eine, die Gârgî Vâcaknavî, uns im Vṛihad-Âraṇyaka des weifsen Yajus mehrfach am Hofe des Janaka begegnet, während die zweite[45]) unbekannt ist, und der Name der dritten, Sulabhâ Maitreyî, theils in den Sagen des MBhârata mit eben jenem Janaka in Verbindung gebracht wird*), theils uns auf die Saulabhâni Brâhmaṇâni hinweist, welche der Scholiast zu Pâṇini, IV, 3, 105, wohl dem Mahâbhâshya nach[46]), als Beispiel der durch diese Regel bedingten neuen Brâhmaṇa anführt. Unmittelbar hinter den Ṛishi der Ṛik-

[45]] Namens Vaḍavâ Prâtîtheyî; ein Lehrer Namens Pratîthi wird im vañçabrâhmaṇa des Sâmaveda erwähnt.

*) [vgl. Çaṃkara's Angaben hierüber im Ved. sûtrabh. zu III, 3, 32, p. 915 ed. Râma Nârâyaṇa.] Sulabha heifst bei den Buddhisten der Onkel Buddha's, s. Schiefner Leben des Çâkyamuni p. 6.

[46]] s. hiezu Ind. Stud. XIII, 429; es werden dieselben darin auch noch ein zweites Mal, zu Pâṇ. IV, 2, 68, angeführt; Kaiyaṭa erklärt das Wort durch: Sulabhena proktâni.

samhitâ werden nun aber überdem auch noch Namen und Werke genannt, die uns in der vedischen Literatur sonst noch nirgendwo begegnen, näm- (56) lich im Çâñkhâyanagṛihya: Sumantu-Jaimini-Vaiçampâyana-Paila-sûtra-bhâshya [-Gârgya-Babhru] . . ., und im Âçvalâyanagṛihya sogar: Sumantu-Jaimini-Vaiçampâyana-Paila-sûtra-bhârata-mahâbhârata-dharmâcâryâḥ[47]). Letztere Stelle ist offenbar die spätere, und wenn wir auch für sie noch nicht an unser jetziges Mahâbhârata in der vorliegenden Gestalt zu denken haben, so ist, im Verein mit dem Vaiçampâyanaḥ mahâbhâratâcâryaḥ, den sie, wie es scheint, voraussetzt, doch jedenfalls schon ein gröſseres Werk, das dieselbe Sage behandelte, also unserm heutigen Texte zu Grunde liegt, bedingt, ebenso wie sich weiter aus dieser Stelle auch schon eine zweite Behandlung desselben Stoffes durch Jaimini zu ergeben scheint, die aber auch wohl mit unserm heutigen Jaiminibhârata nur entfernte Aehnlichkeit gehabt haben würde. Daſs übrigens die Entstehung des Epos überhaupt in die gleiche Zeit mit der schulmäſsigen Ausbildung der vedischen Literatur gehört, werden wir im Verlauf mehrfach bestätigt finden. Ein Sûtram des Sumantu, ein Dharma des Paila sind uns gänzlich unbekannt: erst in der neueren Zeit, in den Purâṇa und in der eigentlichen Rechtsliteratur finde ich dem Sumantu ein Werk, ein Smṛitiçâstram nämlich, zugeschrieben, während sie dem Paila, dessen Name allerdings schon aus Pâṇ. IV, 1, 118 erhellt, die Offenbarung des Ṛigveda zueignen, woraus wir wenigstens berechtigt sind, auf seine besondere Betheiligung bei dem endlichen Abschlusse der Schulbildung desselben zu schlieſsen. — Man kann nun aber, und ich möchte dies vorziehen, die Stelle des Âçvalâyana auch ganz anders interpretiren, und zwar so, daſs die vier Eigennamen gar nicht in speciellem Verhältniſs zu den vier Werkenamen ständen,

[47]] das Wort bhâshya ist oben zwischen sûtra und bhârata einzuschieben; es fehlt allerdings in der einen von mir damals benutzten Handschrift, findet sich dagegen in allen übrigen.

sondern Beide für sich selbständig bestehen[48]), wie wir dies im Çâñkhâyanagrihya*) offenbar wohl anzunehmen ha-
(57) ben: dann liegt es am Nächsten daran zu denken, wie die Purâṇa die Offenbarung der Veda vertheilen, indem sie den Atharvaveda dem Sumantu, den Sâmaveda dem Jaimini, den Yajurveda dem Vaiçampâyana, den Ṛigveda dem Paila zuschreiben. In jedem dieser beiden Fälle mufs man übrigens mit Roth, der zuerst auf die Stelle bei Âçvalâyana aufmerksam machte (a. a. O. p. 27), annehmen, dafs beide Stellen, sowohl die bei diesem als die bei Çâñkhâyana erst späterer Interpolation ihre Ausschmückung verdanken[49]), sonst würde die Zeit beider Gṛihyasûtra zu sehr hinabgedrückt werden! denn ob sich schon aus dem ganzen Habitus jener beiden Stellen, im Âçvalâyanagṛihya sowohl als im Çâñkhâyanagṛihya (die übrigens auch sonst noch im Einzelnen bedeutend von einander abweichen), zur Genüge ergiebt, dafs in ihnen die Literatur des Ṛigveda schon als vollständig abgeschlossen vorausgesetzt wird, so ist doch im Uebrigen die Haltung beider Werke immer noch gewissermafsen alterthümlich. — Ob zwischen dem Smṛitiçâstra des Çañkha und dem Gṛihyasûtra des

[48]] diese Interpretation ist nach der Berichtigung des Textes, s. eben Note 47, wonach es sich nun gar nicht mehr um vier, sondern um fünf Werkenamen handelt, geradezu geboten.

*) was in diesem letzteren [und es schliefst sich nun also auch das Âçval. gṛihya an] das Wort bhâshya bedeute, erhellt aus dem Prâtiçâkhya des weifsen Yajus, wo sich I, 1, 19. 20 vedeshu und bhâshyeshu einander gegenüber gestellt finden, ebenso wie im Prâtiçâkhya des schwarzen Yajus II, 12 chandas und bhâshâ, und bei Yâska anvadhyâyam und bhâshâ. Es sind also „Schriften in bhâshâ" darunter zu verstehen, doch ist die Bedeutung des Wortes hier eine entwickeltere, als in jenen Werken und nähert sich dem Gebrauche, den Pâṇini davon macht. Ich werde darauf weiter unten zurückkommen.

[49]] die Sumantu-Jaimini-Vaiçampâyana-Pailâdyâ âcâryâḥ finden sich übrigens im Çâñkh. g. auch noch ein zweites Mal, in dem jedenfalls wohl überhaupt secundären Schlufsabschnitt (VI, 6), aufgeführt; und da ist denn eben auch ohne allen Zweifel auf dieselbe Vertheilung der vier Veda an die Genannten, die im Vishṇu Pur. III, 4, 8. 9 vorliegt, Bezug genommen. Der Vertreter des Atharvan steht beide Male voran, der des Ṛik zuletzt, was in einem Ṛik-Texte wohl zum deutlichen Erweise dient, dafs es sich dabei eben um secundäre Zusätze handelt; dieselbe Voranstellung des Atharvaveda liegt im Mahâbhâshya vor, s. Ind. Stud. XIII, 431.

Çâñkhâyana ein Zusammenhang besteht, ist noch unaufgeklärt.

Zu beiden Gṛihyasûtra existiren Commentare von demselben Nârâyaṇa, der auch das Çrautasûtram des Âçvalâyana commentirt hat[50]), sie gehören wohl etwa dem 15. Jahrh.*) an. Aufserdem finden sich wie zu den Çrautasûtra so auch zu den Gṛihyasûtra viele Schriftchen theils abkürzenden und schematisirenden Inhalts, darunter eine Paddhati zum Çâñkhâyanagṛihya von dem im Naimisha-Walde in der Mitte des 15. Jahrh. lebenden Râmacandra: diesen Naimishawald nun möchte ich für die Gegend halten, in der das Sûtram selbst entstanden war: (58) vielleicht hatte sich deshalb die Tradition darüber daselbst besonders lebendig erhalten.

Das uns vorliegende Prâtiçâkhyasûtram der Ṛiksaṃhitâ gehört dem schon mehrfach erwähnten Çaunaka, dem Lehrer des Âçvalâyana, an. Es ist in Versen verfafst und ein umfangreiches Werk, getheilt in 3 Kâṇḍa, je zu 6 Paṭala, und im Ganzen mit 103 Kaṇḍikâ. Die ersten Nachrichten darüber gab Roth a. a. O. p. 53 fg. Es ist

[50]] dies ist ein Irrthum, s. Note 43; alle drei Nârâyaṇa sind getrennt zu halten; der Commentator des Âçval. çrautasûtra nennt sich als Gârgya und Sohn des Narasiñha, der des Âçval. gṛihya als Naidhruva und Sohn des Divâkara, der des Çâñkh. gṛihya als Sohn des Kṛishṇajit, Enkel des Çrîpati (dieser dritte Nâr. lebte AD. 1538, s. Verz. d. Berl. Sansk.-Handschr. p. 354 unter No. 1282). — Das Âçval. gṛihya ist in Text und Uebersetzung von Stenzler (1864—65), im Text mit Nârâyaṇa's Commentar von Râmanârâyana und Ânandacandra in der Bibl. Indica (1866—69) edirt worden. Die auf das Hochzeits-Ritual bezüglichen §§ hat Haas in seiner Abh. üb. d. Heirathsgebräuche d. alt. Inder Ind. Stud. V, 283 fg. publicirt, die auf das Todtenritual bezüglichen M. Müller in Z. D. M. G. IX.

*) denselben Namen tragen auch zwei Glossen zu Çaṃkara's Commentar der Praçnopanishad und der Muṇḍakopanishad, möglicher Weise ist der Verfasser derselben identisch mit diesem. [Nach dem eben, in Note 50, Bemerkten müfste dies zunächst überhaupt an und für sich sehr zweifelhaft erscheinen, denn es haben eben sehr zahlreiche Autoren diesen Namen geführt. Es liegen aber hier auch noch ganz bestimmte Gegengründe vor. Der Glossator der Praçnop. hiefs nach Ind. Stud. I, 470 Nârâyaṇendra, nach ibid. I, 439n Nârâyaṇa Sarasvatî, und wird von Aufrecht in Catalogus Codd. mss. sansc. Bibl. Bodley. (1859—64) p. 366 gar vielmehr Râyaṇendrasarasvatî (!) genannt. Der Glossator der Muṇḍakop. dagegen hiefs nach Ind. Stud. I, 470 Nârâyaṇabhaṭṭa, und ist doch wohl identisch mit dem Verf. der in der Bibl. Indica (seit 1872) publicirten dîpikâ zu den kleinen Âtharvopanishad, der (nach p. 393 daselbst) Bhaṭṭa Nârâyaṇa hiefs und ein Sohn des Bhaṭṭa Ratnâkara gewesen ist.

dies Werk der Tradition nach in seinem Ursprunge älter, als die eben erwähnten Sûtra des Âçvalâyana, die ja eben erst von dem angeblichen Schüler des Verfassers herrühren: ob es aber wirklich diesem Letzteren angehört, und nicht vielmehr aus seiner Schule hervorgegangen ist, mufs vor der Hand noch unentschieden bleiben. Die darin citirten Namen sind zum Theil dieselben, welche wir in Yâska's Nirukti und im Sûtra des Pâṇini vorfinden. Der Inhalt des Werkes selbst ist übrigens in seinen Einzelnheiten noch wenig bekannt[51]): von besonderem Interesse sind die im Allgemeinen über die richtige und unrichtige Aussprache der Wörter handelnden Stellen. Wir haben dazu einen vortrefflichen Commentar von Ûaṭa, der sich in der Einleitung als die Umarbeitung eines älteren, von Vishṇuputra verfafsten Commentars ankündigt. — Als ein Auszug aus dem Prâtiçâkhyasûtra, resp. als eine theilweise Ergänzung dazu [speciell zu den Capp. X. XI], ist der Upalekha zu betrachten, ein Schriftchen, das als Pariçishṭam (Nachtrag) gilt, und selbst wieder mehrfach commentirt worden ist[52]).

Noch einige andere Schriftchen sind hier zu nennen, die zwar den hochtönenden Namen Vedâñga, Glied des Veda, führen, aber, wie ich bereits früher (p. 27) bemerkt habe, nur als spätere Nachträge zur Literatur des Ṛigveda zu betrachten sind: die Çikshâ, das Chandas, das Jyoti-

[51]] wir besitzen jetzt zwei Ausgaben dieses hoch bedeutsamen Werkes in Text und Uebersetzung und mit erläuternden Noten, von Ad. Regnier (Paris 1857—58) und von M. Müller (Leipzig 1856—69), s. Ind. Streifen II, 94 fg. 127 fg. 159 fg. Lit. Central-Blatt 1870 p. 530.

[52]] herausgegeben von W. Pertsch, Berlin 1854; das Schriftchen handelt vom kramapâṭha, einer erweiterten Form des padapâṭha, welche den Text zugleich in der Form des saṃhitâpâṭha, nämlich jedes Wort doppelt, erst in Verbindung mit dem vorhergehenden, dann mit dem folgenden, aufführt (also: ab, bc, cd, de . . .). Es giebt auch noch weiter gesteigerte Recitationsweisen, worüber Thibaut in s. Ausgabe des Jaṭâpaṭala (1870) p. 36 fg. zu vergleichen. Die nächste Stufe, jaṭâ genannt, führt den Text so auf: ab ba ab, bc cb bc, und liegen factisch Handschriften der Art z. B. für die Vâjas. Saṃh. vor; die folgende Stufe, ghana genannt, soll zufolge den Angaben von Bhaṇḍarkar im Indian Antiquary III, 133 und von Haug „über das Wesen des ved. Accents" p. 58 ebenfalls noch fortwährend im Gebrauch sein; sie lautet: ab ba abc cba abc, bc cb bc bcd dcb bcd.

sham. Alle drei liegen uns in doppelter Recension vor, je nachdem sie angeblich dem Ṛigveda oder dem Yajurveda zugerechnet werden. Das Chandas ist im Wesentlichen in beiden Recensionen gleich, und haben wir es als das dem Piñgala zugeschriebene Sûtram der Metrik zu erkennen[53]. (59) Es ist übrigens auch, wie jene anderen beiden Werkchen, sehr späten Ursprungs, bezeichnet z. B. in der den Indern eigenthümlichen Weise die Zahlen durch Wörter[54]), so wie die Versfüfse durch Buchstaben, und behandelt die allerausgebildetsten, erst in der neueren Poesie sich findenden Metra[55]). Der Theil desselben, der die vedischen Metra behandelt, ist vielleicht älter. Die darin citirten Lehrer haben übrigens zum Theil verhältnifsmäfsig alte Namen, es sind dies nämlich: Kraushṭuki, Tâṇḍin, Yâska, Saitava, Râta und Mâṇḍavya. Am verschiedensten von einander sind je die beiden Recensionen der Çikshâ und des Jyotisham. Erstere wird übrigens in beiden direct auf Pâṇini, letzteres auf Lagadha, resp. Lagata zurückgeführt, einen in der indischen Literatur sonst unbekannten Namen*). — Aufser der Pâṇinîyâ Çikshâ haben wir auch noch eine andere, welche den Namen der Mâṇḍûka führt und sich daher wohl

[53]] herausgegeben und commentirt von mir selbst im achten Bande der Ind. Stud. (1863), und nebst dem Commentar des Halâyudha in der Bibl. Ind. (1871—4) edirt von Viçvanâtha çâstrin.

[54]] s. Albîrûnî's Bericht bei Woepcke mémoire sur la propagation des chiffres indiens p. 102 fg. (1863). Burnell Elem. of South Indian Palaeogr. p. 58.

[55]] andrerseits finden sich darin indefs auch umgekehrt Metra gelehrt, die in der neueren Literatur nur sehr selten vorkommen, resp. als obsolet und aus der Mode gekommen dastehen, wie wir denn überhaupt für die Abfassung des Werkchens immerhin denn doch in eine Zeit geführt werden, welche den Ausläufen der vedischen sûtra-Literatur, resp. den Anfängen der astronomischen und algebraischen Literatur als nahestehend zu bezeichnen ist, s. Ind. Studien VIII, 173. 178.

*) Reinaud im memoire sur l'Inde p. 331. 332 bringt aus Albîrûnî einen Lâta bei, der als Verfasser des alten Sûryasiddhânta galt: ist dies etwa dieser Lagadha, Lagata? Nach Colebrooke II, 409 citirt Brahmagupta einen Lâḍhâcârya; auch dieser Name könnte auf Lagadha zurückgehen. [Bei Sûryadeva, einem Schol. des Âryabhaṭa, wird der Verf. des Jyotisha unter dem Namen Lagaḍâcârya citirt, s. Kern Vorrede zum Âryabhaṭîya p. IX. 1874. — Eine Textausgabe des Jyotisham, nebst Auszügen aus dem Comm. des Somâkara und erklärenden Beigaben, ist von mir 1862 erschienen unter dem Titel: über den Vedakalender, Namens Jyotisham.]

directer an den Ṛik anlehnen mag, jedenfalls wenigstens bedeutender ist als die erstere. Für das Alter des Namen Çikshâ für lautliche Untersuchungen spricht übrigens der Umstand, dafs wir im Taitt. Âraṇy. VII, 1 einen Abschnitt finden, der da beginnt: „wir wollen die Çikshâ erklären“, und darauf die Titel des Vortrages angiebt, der sich daran angeschlossen haben wird (Ind. Stud. II, 211), und der sich, nach ihnen zu schliefsen, über die Buchstaben, den Accent, die Quantität, die Articulation und die Wohllautsregeln erstreckt haben mufs, also über dieselben Gegenstände, die in den beiden vorhandenen Çikshâ behandelt werden[56]).

Von den Anukramaṇî genannten Schriften, in denen Metrum, Gottheit, Verfasser der einzelnen Lieder der Reihe nach aufgeführt werden, sind uns mehrere zur Ṛiksaṃhitâ überliefert, darunter eine Anuvâkânukramaṇî von Çaunaka und eine Sarvânukramaṇî von Kâtyâyana[57]). Zu beiden haben wir einen vortrefflichen Commentar von Shaḍ-
(60) guruçishya, dessen Zeit, wie sein eigentlicher Name unbekannt ist[58]): die Namen seiner 6 Lehrer, nach denen er sich nennt, zählt er selbst auf, es sind Vinâyaka, Triçûlâñka, Govinda, Sûrya, Vyâsa und Çivayogin, und setzt er ihre Namen mit denen der betreffenden Götter in Verbindung. — Das Bârhaddaivatam, ein anderes hierher gehöriges Werk habe ich bereits früher (p. 24) erwähnt, so wie, dafs es dem Çaunaka zugeschrieben wird und durch die reiche Fülle mythischer Sagen und Legenden, die es enthält, von grofser Wichtigkeit ist. Aus den Mittheilungen von Kuhn darüber (Ind. Stud. I, 101—20) ergiebt sich übrigens,

56] die Pâṇinîyâ çikshâ liegt in Text und Uebersetzung vor in den Ind. Stud. IV, 345—71 (1858); über die zahlreichen sonstigen Werkchen dieses Namens s. Râjendra Lâla Mitra Notices of Sanskṛit Mss. I, 71 fg. (1870), Burnell Catal. of Sanskṛit Mss. p. 8. 42 (1870), meine Abh. über das Pratijnâsûtra (1872) p. 70—74, speciell über die Mâṇḍûkî çikshâ p. 106—112 und Haug über das Wesen des ved. Accents p. 53 fg. (1873), resp. über die Nâradaçikshâ derselbe ibid. p. 57 fg., endlich Kielhorn Ind. Stud. XIV, 160.

57] dem Inhalt nach herausgegeben von M. Müller in vol. VI seiner grofsen Ausgabe des Ṛik p. 621—71.

58] sein Werk ist um das Ende des zwölften Jahrh., ungefähr AD 1187, verfafst, s. Ind. Stud. VIII, 160n (1863).

dafs das Werk ziemlich späten Ursprunges ist, insofern es sich vornehmlich an Yâska's Niruktam anschliefst, und wird es daher dem Çaunaka wohl nur in sofern angehören, als es aus seiner Schule hervorgegangen ist. Aufser den von Yâska genannten Lehrern führt es noch einige andere an, so Bhâguri und Âçvalâyana, so wie es auch das Bestehen des Aitareyakam, Bhâllavibrâhmaṇam, Nidânasûtram voraussetzt, indem es dieselben verschiedentlich citirt. Da der Verfasser genau der in der Saṃhitâ beobachteten Reihenfolge der einzelnen Hymnen folgt, so ergeben sich für die ihm vorliegende Recension des Textes einige Abweichungen von dem uns überlieferten der Çâkalâs: auch nimmt er in der That hie und da directe Rücksicht auf den Text der Vâshkalâs, der ihm also auch vorgelegen haben mufs. — Zu erwähnen endlich sind noch die Ṛigvidhâna etc. genannten Schriften, die zwar auch zum Theil Çaunaka's Namen tragen, aber wohl erst der Purâṇazeit angehören: sie handeln von der mystischen, zauberhaften Wirksamkeit des Recitirens der Hymnen des Ṛik oder auch blos einzelner Verse daraus u. dergl. m. Desgleichen finden sich auch noch eine Menge anderer dergl. Pariçishṭa (Nachträge) unter verschiedenen Namen vor, so ein Bahvṛicapariçishṭam, Çâñkhâyanap., Âçvalâyanagṛihyap. etc.

(61) Ich wende mich nunmehr zum Sâmaveda*).

Die Saṃhitâ des Sâmaveda ist eine Anthologie aus der Ṛiksaṃhitâ, diejenigen Verse derselben umfassend, welche bei den Ceremonieen des Somaopfers gesungen werden sollen. Ihre Anordnung ist, wie es scheint, nach der Reihenfolge der letzteren geordnet, und darf man hier, wie bei den beiden Saṃhitâ des Yajus, keine Ansprüche auf fortlaufenden Zusammenhang machen, sondern es ist eigentlich jeder Vers für sich zu betrachten und erhält seinen rechten Sinn erst, indem man ihn mit der betreffenden Ceremonie,

*) s. Ind. Stud. I, 28—66.

zu der er gehört, in Verbindung setzt. So wenigstens ist das Verhältniſs bei dem ersten Theile der Sâmasaṃhitâ, der in 6 Prapâṭhaka zerfällt, deren jeder*) aus 10 Daçat, Decaden, je zu 10 Versen besteht, eine Eintheilung, welche schon zur Zeit des zweiten Theiles des Çatapatha-Brâhmaṇa bestanden hat und innerhalb welcher die einzelnen Verse nach den Gottheiten vertheilt sind, an die sie gerichtet sind: die ersten 12 Decaden nämlich enthalten Sprüche an Agni, die letzten 11 dergl. an Soma, und die mittleren 36 sind meist an Indra gerichtet. Der zweite Theil der Sâmasaṃhitâ dagegen, welcher in 9 Prapâṭhaka zerfällt, deren jeder in zwei oder auch drei Abschnitte getheilt ist, führt stets mehrere, gewöhnlich drei, zusammengehörige Verse auf, die eine selbständige Gruppe bilden, und deren erster meist bereits in dem ersten Theile seine Stelle hat: das principium divisionis hierbei ist bis jetzt noch dunkel[59]). Wenn uns nun die Saṃhitâ diese Verse noch in ihrer Ṛic-Gestalt, obschon mit den Sâman-Accenten, vorführt, so haben wir weiter auch vier Gâna, Gesangbücher, in denen sie in ihrer Sâman-Gestalt vorliegen: beim Gesange werden sie nämlich durch Dehnung der Silben, Wiederholung derselben, Einschiebung neuer Silben, die dem Gesange als Halt dienen sollen, u. dergl. mehr gewaltig verändert und dadurch erst zu Sâman umgeschaffen. Zwei dieser Gesangbücher, das Grâma- (62) geyagânam (fälschlich Veyagânam), in 17 Prapâṭhaka, und das Âraṇyagânam, in 6 Prapâṭhaka, schlieſsen sich an die im ersten Theile der Saṃhitâ enthaltenen Ṛic an; ersteres ist für den Gesang in den Grâma, Ortschaften, letzteres für den im Walde bestimmt: ihre Anordnung ist durch eine verhältniſsmäſsig sehr alte

*) mit Ausnahme des letzten, der nur 9 Decaden enthält.

[59]) der erste Theil der Saṃhitâ wird unter den Namen ârcikam, chandas, chandasikâ, der zweite als uttarârcikam oder uttarâ aufgeführt; die Bezeichnung des letzteren als staubhikam, s. Ind. Stud. I, 29. 30. 66, zu der sich auch M. Müller Anc. S. Lit. p. 473n durch mich hat verleiten lassen, ist eine irrige, s. Monatsberichte der Berl. Acad. 1868 p. 238. — Nach Durga war der Verf. des padapâṭha der Sâmas. ein Gârgya, s. Roth Comm. p. 39 (über diese Familie s. Ind. Stud. XIII, 411).

Anukramaṇî, die sogar den Namen eines Brâhmaṇa, Ṛishibrâhmaṇa nämlich, führt, festgesetzt. Die beiden anderen Gâna, das Ûhagânam, in 23 Prapâṭhaka, und das Uhyagânam, in 6 Prapâṭhaka, schliefsen sich an die im zweiten Theil der Saṃhitâ enthaltenen Ṛic an: das gegenseitige Verhältnifs dabei bedarf noch einer näheren Untersuchung. Jedes solche aus einer Ṛic umgewandelte Sâman nun hat einen besonderen technischen Namen, der meist wohl von dem ersten Erfinder dieser Gestalt desselben herrührt, oft aber auch anderen Beziehungen entlehnt ist, gewöhnlich übrigens der Aufführung des Textes selbst in den Handschriften vorausgeschickt wird. Da jede Ṛic in sehr vielfacher Gestalt gesungen werden kann (in deren jeder sie dann einen besonderen Namen führt), so ist die Zahl der Sâman eigentlich ganz unbeschränkt, und natürlich um ein Bedeutendes gröfser, als die Zahl der in der Saṃhitâ enthaltenen Ṛic. Der letzteren sind 1549*), von denen nur 78 noch nicht in der Ṛiksaṃhitâ nachgewiesen sind: die meisten sind aus dem achten und neunten Maṇḍala derselben entlehnt.

Ueber das Alterthümliche der Lesarten der Sâmasaṃhitâ im Verhältnifs zu denen der Ṛiksaṃhitâ habe ich bereits früher (p. 10) gesprochen. Es ergiebt sich daraus jedenfalls wohl, dafs die Ṛic, welche die erstere bilden, ihren Liedern in einer älteren Zeit entlehnt worden sind, wo deren (63) Zusammenstellung als Ṛiksaṃhitâ noch nicht Statt gefunden hatte, so dafs bis zu dieser letzteren hin dieselben

*) Benfey [Einleitung p. XIX] giebt irrthümlich 1472 an, was auch ich ihm (Ind. Stud. I, 29. 30) fälschlich nachgeschrieben habe. Die obige Zahl ist einer Arbeit von Whitney entlehnt, die wohl in den „Indischen Studien" ihren Platz finden wird: Die Gesammtzahl der in der Sâmasaṃhitâ stehenden Ṛic ist 1810 (585 im ersten Theil und 1225 im zweiten Theil): von diesen fallen aber danach 261 als Wiederholungen fort, insofern theils 249 aus dem ersten Theil im zweiten wiederholt werden, theils drei derselben zweimal im zweiten Theil aufgeführt sind, theils endlich auch neun der nur im zweiten Theile stehenden Ṛic darin sich zweimal vorfinden. [s. hierüber das detaillirte Tableau Whitney's am Schlusse seiner „tabellarischen Darstellung der gegenseitigen Verhältnisse der Saṃhitâs des Ṛik, Sâman, weifsen Yajus und Atharvan" in den Ind. Stud. II, 321 fg. 363 (1853)].

im Munde des Volkes noch manche Abschleifung erlitten, welche den als Sâman verwendeten und so durch den Cultus geschützten Ṛic erspart wurde. Auch dafs wir aus den, als die spätesten zu erkennenden, Liedern der Ṛiksaṃhitâ keine Verse in die Sâmasaṃhitâ aufgenommen finden, habe ich bereits erwähnt: so sind z. B. aus dem Purushasûkta keine Sâman entlehnt, in den gewöhnlichen Recensionen wenigstens, denn die Schule der Naigeya hat allerdings in dem ihr eigenthümlichen siebenten Prapâṭhaka des ersten Theiles die ersten fünf Verse desselben aufgenommen. Im Uebrigen giebt uns die Sâmasaṃhitâ, als völlig unselbständig, keinen Anhalt für ihre etwaige Zeitbestimmung an die Hand. Vorhanden ist sie in zwei übrigens im Ganzen wenig verschiedenen Recensionen, deren eine der Schule der Râṇâyanîya, die andere der der Kauthuma angehört: eine Unterabtheilung dieser letzteren ist die eben erwähnte Schule der Nega, Naigeya, von welcher uns wenigstens zwei Anukramaṇî, der Gottheiten und der Ṛishi der einzelnen Verse, erhalten sind[60]). Keiner dieser drei Namen ist bis jetzt in der vedischen Literatur nachzuweisen, erst in den Sûtra des Sâmaveda selbst werden wenigstens der erste und zweite genannt, der Name der Nega aber kommt auch in ihnen nicht vor. — Der Text der Râṇâyaṇîya ward 1842 edirt und, mit strenger Rücksicht auf Sâyaṇa's Commentar, übersetzt durch den Missionar Stevenson; seit 1848 liegt uns auch noch eine zweite mit einem vollständigen Glossar und vielem an-

60] es ist seitdem auch der ihr eigenthümliche siebente prapâṭhaka, und zwar unter dem Titel: âraṇyakasaṃhitâ aufgefunden, und von Siegfr. Goldschmidt in den Monatsberichten der Berliner Akademie 1868 p. 228—48 herausgegeben worden. Derselbe weist dabei zugleich nach, dafs das Âraṇyagânam auf dem ârcikam des Naigeya-Textes beruht (p. 238), und dafs sich wohl auch für das uttarârcikam desselben noch Mspte erhalten haben (p. 241). — Ein Londoner Mspt. von Bharatasvâmin's Sâmavedavivaraṇa erstreckt sich speciell auf die Âraṇyakasaṃhitâ, s. Burnell catalogue of a collection of Sanscṛit Mss. (1870) p. 39. — Von dem Âraṇyakagâna findet sich bei Burnell (p. 49), ebenso wie von dem Grâmageyagâna, auch ein Text in der Jaiminiçâkhâ vor. — Nach Râjendra Lâla Mitra (Vorrede zur Uebers. der Chând. Up. p. 4) „the Kauthuma (çâkhâ) is current in Guzerat, the Jaiminîya in Karṇâṭaka, and the Râṇâyanîya in Mahârâshṭra“.

dern Material ausgerüstete Ausgabe und Uebersetzung vor, die wir Prof. Benfey in Göttingen verdanken[61]).

So arm die Saṃhitâ des Sâmaveda ihrer Natur nach an irgend welchen Daten ist, die über ihre Zeit Aufschlufs geben, so reich daran ist die übrige Literatur desselben, insbesondere zunächst die Brâhmaṇa.

Das erste und bedeutsamste derselben ist das Tâṇḍyam Brâhmaṇam, von der Zahl seiner 25 Bücher auch Pañca-
(64) viñçam genannt. Der Inhalt selbst ist zwar im Allgemeinen ein sehr unerquicklicher, insofern die mystischen Spielereien hier oft alles Maafs überschreiten, wie denn die Anhänger des Sâmaveda es darin überhaupt am weitesten gebracht haben, indessen enthält das Werk bei seinem bedeutenden Umfange eine Menge höchst interessanter Legenden sowohl als Angaben überhaupt. Die Somaopfer, auf deren Feier allein und den dabei stattfindenden Gesang der unter ihren technischen Namen aufgeführten Sâman es sich bezieht, werden in sehr mannigfacher Weise begangen, insbesondere findet eine Eintheilung derselben statt, je nachdem sie nur einen Tag, oder mehrere Tage, oder endlich mehr als zwölf Tage währen[62]). Die Letzteren heifsen Sattram, Sitzung, dürfen nur von Brâhmaṇen, resp. von einer gröfseren Zahl derselben, begangen werden, und können 100 Tage lang oder gar mehrere Jahre hindurch dauern. Bei der grofsen

[61]] In der Bibl. Indica hat Satyavrata Sâmâçramin neuerdings (1871—74) eine ebenfalls sehr anerkennenswerthe Ausgabe der beiden ersten Bücher, des âgneyam und des aindram parva, des Ârcikam (bis I, 5, 2, 3, 10) geliefert, begleitet von den entsprechenden Theilen (prapâṭhaka 1—12) des Geyagâna und mit dem vollständigen Commentar Sâyaṇa's, so wie mit sonstigen orientirenden Beigaben. — Die Eintheilung der Sâman in parvan wird zuerst bei Pâraskara II, 10 erwähnt (adhyâyâdîn prabrûyâd, ṛishimukhâni bahvṛicânâm, parvâṇi chandogânâm). — In Malabar soll ein Râvaṇabhâshya zum Sâma Veda noch erhalten sein, s. Rost in den Ind. Stud. IX, 176.

[62]] zu jedem Somaopfer gehören verschiedene, mindestens vier vorbereitende Tage, diese kommen bei obiger Eintheilung nicht in Rechnung. Dieselbe bezieht sich vielmehr nur auf die Tage, an denen Soma geprefst wird, die sutyâ-Tage also. Diejenigen Soma-Opfer, die nur einen Somapressungstag haben, heifsen ekâha, die mit mehreren bis zu zwölf ahîna. Ein Jahr lang oder länger andauernde sattra heifsen ayana. Für die Feier der sutyâ giebt es sieben Fundamentalformen, saṃsthâ, s. Ind. Stud. X, 352—355.

hierdurch bedingten Mannigfaltigkeit der Ceremonieen trägt eine jede derselben ihren eigenen Namen, entlehnt von dem Gegenstande, um dessentwillen sie gefeiert wird, oder von dem Weisen, der sie zuerst feierte, oder von andern Beziehungen. In wie weit die Reihenfolge der Saṃhitâ hierbei beobachtet wird, ist noch völlig ununtersucht, keinesfalls aber dürfen wir annehmen, dafs für alle die verschiedenen Opfer, die sich im Brâhmaṇa aufgezählt finden, schon in der Saṃhitâ die entsprechenden Gebete vorliegen, vielmehr wird letztere wohl nur die im Allgemeinen bei allen Somaopfern zu singenden Verse aufführen, und haben wir das Brâhmaṇa eben als den Nachtrag zu erkennen, der die Modificationen bei den einzelnen Opfern, resp. auch bei denen, die erst später entstanden, mittheilt. Während, wie wir früher (p. 14) sahen, die Verbindung von Versen des Ṛik zum Behuf der Recitation den Namen Çastram führt, heifst eine dergl. Auswahl verschiedener Sâman zu einem Ganzen gewöhnlich Uktham (√vac, sprechen), Stoma (√stu, loben), oder Pṛishṭham (√prach, bitten), und auch sie erhalten wieder, wie jene Çastra, ihre einzelnen Namen[63]).

(65) Von besonderer Bedeutung nun für die Abfassungszeit des Tâṇḍyam Brâhmaṇam sind theils die sehr ausführlich geschilderten Opfer an der Sarasvatî und Dṛishadvatî, theils die Vrâtyastomâḥ, d. i. diejenigen Opfer, durch welche ârische, aber nicht brâhmaṇisch lebende Inder den Eintritt in den brâhmaṇischen Verband gewinnen. Es geht diesen letzteren Opfern eine Beschreibung des Anzugs

[63]] der dem çastram direct gegenüberstehende Name ist vielmehr stotram. Mit pṛishṭha speciell werden mehrere zum Mittagsopfer gehörige, angeblich den Rücken desselben bildende, stotra bezeichnet; uktham wird erst später (s. Ind. Stud. XIII, 447) in der Bedeutung von sâman, ursprünglich dagegen als Synonymon von çastra verwendet; stoma endlich ist der Name für die 6, 7 oder mehr Grundformen der stotra, nach denen diese behufs ihres Absingens gebildet werden. Die einfache Recitation der çastra durch den Hotar und seine Genossen folgt der singenden Recitation derselben Verse durch den Udgâtar und seine Gehülfen stets hinterdrein (grahâya gṛihîtâya stuvate 'tha çansati Çat. VIII, 1, 3, 3). Die Differenzen der sieben saṃsthâ, Fundamentalformen des Soma-Opfers, beruhen hauptsächlich auf der verschiedenen Zahl der zu ihren sutyâ-Tagen gehörigen çastra und stotra, s. Ind. Stud. X, 353 fg. IX, 229.

und der Lebensart derjenigen, die sie zu bringen haben, voraus: „sie fahren einher auf unbedeckten Streitwagen, führen Bogen und Lanzen, tragen Turbane, rothgesäumte Gewänder mit flatternden Zipfeln, Schuhe und doppelt gelegte Schaffelle, ihre Anführer zeichnen sich durch braunes Gewand und silbernen Halsschmuck aus: sie treiben weder Ackerbau noch Handel, leben in steter Rechtsverwirrung, reden dieselbe Sprache mit den brahmanisch Geweihten, nennen aber Leichtgesprochenes: Schwerzusprechendes." Es bezieht sich letztere Angabe wohl auf prâkritische Dialektverschiedenheiten, auf Assimilation der Consonantengruppen und dgl. den prâkritischen Sprachen eigene Umschmelzungen. Auch das grofse Opfer der Naimishîya-Ṛishi wird erwähnt, und der Flufs Sudâman. Wenn wir aus allem diesem zu schliefsen haben, dafs die Verbindung mit dem Westen, insbesondere auch mit den dortigen unbrâhmanischen Stammesgenossen noch eine sehr lebendige war, resp. also dafs der Schauplatz der Abfassung mehr nach dem Westen hin zu verlegen ist[64]), so fehlt es doch auch nicht an Daten, die uns nach dem Osten hinweisen: so wird Para Âṭṇâra erwähnt, der Kosalakönig, desgl. der übrigens auch schon in der Ṛiksaṃhitâ genannte Trasadasyu Purukutsa, ferner Namin Sâpya der Videhafürst (der Nimi des Epos), Kurukshetram, Yamunâ u. dgl. Dafs aber weder die Kurupañcâla noch die Namen ihrer Fürsten im Tâṇḍya-Brâhmaṇa genannt werden, so wie man auch die Erwähnung des Janaka vermifst, kann entweder dén Grund haben, und dies ist wohl das wahrscheinlichste, dafs hier eben örtliche Verschiedenheit stattfindet, oder es könnte auch vielleicht etwa dadurch zu erklären sein, dafs (66) für dieses Werk Gleichzeitigkeit oder gar Priorität im Verhältnifs zur Blüthe des Reiches der Kurupañcâla anzunehmen wäre? Auch die sonst genannten

[64]] hierher ist vielleicht auch zu rechnen, dafs der Name des Citraratha (etena vai Citrarathaṃ Kâpeyâ ayâjayan . . . tasmâc Caitrarathînâm ekaḥ kshatrapatir jâyate 'nulamba iva dvitîyaḥ XX, 12. 5) sich im gaṇa râjadanta zu Pâṇ. II, 2, 31 mit dem Namen Bâhlîka zu einem Compositum vereinigt findet (Citraratha-Bâhlîkam).

Namen scheinen auf einer alterthümlicheren Stufe zu stehen, als die der übrigen Brâhmaṇa, und sich mehr an die Rishizeit anzuschliefsen. Insbesondere aber ist es bezeichnend, dafs fast gar keine Differenz der Ansichten verschiedener Lehrer angegeben wird: nur gegen die Kaushîtaki wird ziemlich bitter zu Felde gezogen, und sie als Vrâtya (Abtrünnige), und Yajnâvakîrṇa (opferunfähig) bezeichnet. Es wird endlich auch derselbe Name, den dies Brâhmaṇa führt*), Tâṇḍya nämlich, im Brâhmaṇa des weifsen Yajus als Name eines Lehrers erwähnt, so dafs wir aus allem diesem im Verein wenigstens auf die Priorität diesem letzteren gegenüber wohl mit Sicherheit schliefsen können[65]).

Als ein Nachtrag zum Pañcaviṅça-Brâhmaṇa wird das Shaḍviṅça-Brâhmaṇa schon durch seinen Namen bezeichnet, es ist gleichsam das „sechsundzwanzigste" Buch desselben, obschon es selbst wieder aus mehreren Büchern besteht. Den Inhalt giebt Sâyaṇa im Eingange seines hier vortrefflichen Commentars dahin an, dafs es theils solche Ceremonieen behandele, die im Pañcaviṅça-Brâhmaṇa nicht enthalten seien, theils Verschiedenheiten von diesem letzteren selbst angebe. Insbesondere sind es Sühneopfer und Fluchceremonieen, so wie kurze Allgemeines zusammenfassende Bestimmungen, die wir darin finden. Einen ganz eigenthümlichen Charakter trägt das 5. Buch (resp. der 6. Adhyâya), welches auch als besonderes Brâhmaṇam, aber dann mit einigen Zusätzen am Ende, unter dem Namen Adbhuta-Brâhmaṇa vorkömmt: es zählt nämlich die bösen Zufälligkeiten des gewöhnlichen Lebens, Omina und Portenta, auf, nebst den dagegen zu vollziehenden Gebräuchen, wodurch

*) eine Benennung, die wir allerdings in ihren Anfängen erst bei Lâṭyâyana finden, während die übrigen Sûtra stets nur „iti çruteḥ" citiren.

[65]] das Tâṇḍyabrâhmaṇa ist mit dem Commentar Sâyaṇa's in der Bibl. Indica (1869 – 74) durch Ânandacandra Vedântavâgîça edirt worden. Zur Zeit des Bhâshikasûtra, s. Kielhorn in den Ind. Stud. X, 421, lag dasselbe noch accentuirt vor, und zwar in der Weise des Çatapatha; zu Kumârilabhaṭṭa's Zeit dagegen (in the last half of the seventh century, nach Burnell) ward es bereits, wie noch jetzt, ohne Accentbezeichnung überliefert, s. Müller Anc. S. L. p. 348. Burnell Vorrede zum Sâmavidhânabrâhmaṇa p. VI.

uns denn Gelegenheit wird, einen tiefen Blick in die Culturverhältnisse damaliger Zeit zu thun, der uns dieselben, wie auch nicht (67) anders zu erwarten war, auf einer sehr civilisirten Stufe zeigt: zunächst werden die Ceremonieen angegeben bei ärgerlichen Ereignissen überhaupt, dann bei Krankheiten von Menschen und Vieh, bei Getreideschäden, Verlusten an Kostbarkeiten und dergl., Erderschütterungen, Luft- und Himmelserscheinungen und dergl., bei wunderbaren Erscheinungen an Altären und Götterbildern, bei elektrischen Erscheinungen und dergl., bei Mifsgeburten[66]. Dergleichen Aberglauben wird sonst nur in den Gṛihyasûtra, oder Pariçishṭa (Nachträgen) behandelt, und stellt sich dadurch dieser letzte Adhyâya des Shaḍviṅça-Brâhmaṇa, wie auch dieses letztere selbst durch seinen übrigen Inhalt, als einer sehr späten Zeit angehörig dar. So wird denn auch hier Uddâlaka Âruṇi und andere Lehrer genannt, deren Namen dem Pañcaviṅça-Brâhmaṇa noch ganz unbekannt sind. — Wenn nun hier ferner ein Çloka citirt wird, in welchem die vier Yuga theils noch mit ihren älteren Namen genannt sind, theils noch mit den vier Mondphasen in Verbindung gesetzt werden, denen sie ursprünglich offenbar, ob sich auch später jede Erinnerung daran verloren hat, ihr Entstehen verdanken[67], so ist man allerdings wohl möglicher Weise befugt, diesen Çloka für älter zu halten, als die Zeit des Megasthenes, der uns bereits von einer, der epischen analogen, fabulosen Eintheilung der Weltalter berichtet, das Alter des Shaḍviṅça-Brâhmaṇa dagegen, in welchem dieser Çloka citirt wird, wird dadurch keineswegs als vormegasthenisch bedingt.

Das dritte Brâhmaṇa des Sâmaveda führt speciell den Namen Châdogya-Brâhmaṇa, obwohl Châdogya im Allgemeinen jeden Sâmatheologen überhaupt bezeichnet:

[66] das Adbhuta Brâhmaṇa ist in Text und Uebersetzung nebst erklärenden Noten in meiner Abh. „zwei vedische Texte über Omina und Portenta“ (1859) publicirt worden.

[67] anders Roth in seiner Schrift: „die Lehre von den vier Weltaltern“ Tübingen 1860.

es wird aber auch aufserdem (bei Çaṃkara im Commentar zum Brahmasûtra) als Tâṇḍinâṃ çruti citirt, also mit demselben Namen, den das Pañcavinça-Brâhmaṇa führt. Die beiden ersten Adhyâya dieses Brâhmaṇa fehlen noch, und sind blos die acht letzten vorhanden, welche auch den Specialtitel Chândogyopanishad führen. Dieses Brâhmaṇa zeichnet sich nun ganz insbesondere durch die reiche Fülle (68) von Legenden über die allmälige Entwickelung der brâhmaṇischen Theologie aus, und steht den Ansichten, wie dem Orte, der Zeit und den Personen nach auf ziemlich gleicher Stufe mit dem Vṛihad-Âraṇyakam des weifsen Yajus. Auf Priorität vor demselben könnte allenfalls die im Vṛihad-Âraṇyakam, wie überhaupt im Brâhmaṇam des weifsen Yajus, fehlende Erwähnung der Naimiçîya-Ṛishi führen, obwohl man dieselbe im Verein mit der Erwähnung der Mahâvṛisha und der, obschon allerdings als fern gesetzten, Gandhâra auch vielleicht nur als Beweis einer etwas mehr westlichen Entstehung ansehen kann, während, wie wir sehen werden, das Vṛihad-Âraṇyakam ganz dem östlichen Theile Hindostan's angehört. Die vielen Thierfabeln dagegen, und die Erwähnung des Mahidâsa Aitareya könnten mich eher veranlassen, die Chândogyopanishad für jünger als das Vṛihad-Âraṇyakam zu halten. Bei einer anderen Erwähnung, die an und für sich von der gröfsten Bedeutung ist, ist es mifslicher, eine Vermuthung zu wagen: es ist dies die des Kṛishṇa Devakîputra, der von Ghora Âñgirasa belehrt wird. Letzterer nämlich, und neben ihm (aber ohne Verbindung mit ihm) Kṛishṇa Âñgirasa, wird auch im Kaushîtaki-Brâhmaṇa genannt: ist dieser Kṛishṇa Âñgirasa identisch mit jenem Kṛishṇa Devakîputra, so könnte diese Erwähnung vielleicht eher als ein Zeichen der Priorität über das Vṛihad-Âraṇyaka angesehen werden; indessen ist, angenommen es sei jene Identification richtig, doch auf die Veränderung Gewicht zu legen, welche der Name hier erfahren hat: statt Âñgirasa heifst er Devakîputra, eine Namensform, für

welche sich in keiner andern vedischen Schrift, aufser in den Vaṅça (Geschlechtstafeln) des Vṛihad-Âraṇyaka eine Analogie finden*) läfst, und die daher jedenfalls ziemlich später Zeit angehört. Von welcher Bedeu- (69) tung übrigens diese Erwähnung für das Verständnifs der späteren Stellung des Kṛishṇa ist, leuchtet ein: hier ist es noch ein wifsbegieriger Schüler, vielleicht der Kriegerkaste angehörig: und zwar mufs er sich irgendwie ausgezeichnet haben, so wenig wir auch davon wissen, sonst wäre seine spätere, in Folge äufserer Umstände bewirkte, Erhebung zum Gott unerklärlich[68]).

Die Gleichzeitigkeit nun der Chândogyopanishad mit dem Vṛihad-Âraṇyaka im grofsen Ganzen erhellt besonders aus der Gemeinsamkeit der Namen: Pravâhaṇa Jaivali, Ushasti Câkrâyaṇa, Çâṇḍilya, Satyakâma Jâbâla, Uddâlaka Âruṇi, Çvetaketu und Açvapati, so wie ferner auch aus der im Allgemeinen völligen Identität des siebenten Buches derselben mit den betreffenden Stellen des Vṛihad-Âraṇyaka. Für die späte Zeit aber der Chândogyopanishad überhaupt ist zunächst die zahlreiche Literatur von Bedeutung, welche im Beginn des neunten Buches aufgezählt, also vorausgesetzt wird. Sollte auch dieses neunte Buch etwa ein Nachtrag sein — die Namen Sanatkumâra, Skanda finden sich sonst in der vedischen Literatur nicht vor, auch Nârada wird sonst nur noch im zweiten Theile des Aitareya-Brâhmaṇa genannt[69]), — so bleibt doch die Erwähnung der Atharvâṅgirasas, so wie

*) vergl. übrigens Pâṇ. IV, 1, 159, und die Namen Çambûputra, Râṇâyinîputra in den Sâmasûtra, so wie Kâtyâyanîputra, Maitrâyaṇîputra, Vâtsîputra etc. bei den Buddhisten. [Ueber diese metronymischen Namen auf putra s. Ind. Stud. III, 157. 485. 486. IV, 380. 435. V, 63. 64.]

[68]] welche Umstände die Erhebung Kṛishṇa's zum Gott hervorgerufen haben, ist überhaupt annoch dunkel; es liegen dabei unstreitig mythische Bezüge zu Indra etc. zu Grunde, aber die ganze Frage ist eben noch völlig in der Luft schwebend, s. unter A. hierüber Ind. Stud. XIII, 349 fg. Der eigentliche Kṛishṇa-Dienst, d. i. die sectarische Verehrung Kṛishṇa's als Eingottes, ist wohl erst durch christliche Einflüsse zur Perfection gelangt, s. meine Abh. über Kṛishṇa's Geburtsfest p. 316 fg. (woselbst auch Näheres über den Namen Devakî).

[69]] und einige Male in der Atharvasaṃhitâ, sowie im vaṅça des Sâmavidhâna-Brâhmaṇa.

der Itihâsa und Purâṇa im fünften Buche. Dürfen wir nun zwar bei letztern hier, wie an den betreffenden Stellen des Vṛihad-Âraṇyaka keinesfalls an die Werke denken, die uns jetzt als Itihâsa und Purâṇa vorliegen, so haben wir doch die Vorläufer derselben darunter zu verstehen, welche, ursprünglich entstanden aus den sich theils an die Lieder des Ṛik theils an den Cultus anknüpfenden traditionellen Ueberlieferungen und Legenden, allmälig ihren Kreis erweiterten und sich auch auf andere Gegenstände theils des Lebens theils der Mythe und Sage erstreckten, ursprünglich in den Brâhmaṇa selbst und der übrigen vedischen Erklärungsliteratur ihren Platz fanden, zur Zeit jener Stelle der Chândogyopanishad aber schon vielleicht theilweise eine selbständige (70) Gestalt gewonnen hatten, ob auch die Commentare*) diese Ausdrücke gewöhnlich nur auf Stellen in den Brâhmaṇa selbst beziehen. Das Mahâ-Bhârata enthält, besonders im ersten Buche, einige dergl. Itihâsa, noch in prosaischer Form, indessen gehören auch diese uns so erhaltenen Bruchstücke dem Stil, wie auch den Vorstellungen nach, im Verhältniſs zu den ähnlichen Stellen der Brâhmaṇa erst einer bei weitem späteren Zeit an: der Uebergang von der Legende zur epischen Poesie wird uns aber wenigstens durch sie, im Verein mit den schon in den Brâhmaṇa selbst citirten Çloka, Gâthâ etc. und im Verein mit Werken, wie das Bârhaddaivatam, hinreichend vermittelt.

In der Chândogyopanishad finden wir übrigens auch einen der sonst im vedischen Gebiete so seltenen Rechtsfälle erwähnt, nämlich die Todesstrafe für den (verleugneten) Diebstahl, ganz entsprechend den harten Bestimmungen darüber in Manu's Gesetzbuch. Die Schuld oder Unschuld wird durch ein Ordale, das Tragen einer glühenden Axt, festgestellt, auch dies in Analogie mit den Bestimmungen bei Manu. Auch noch ein anderer Anknüpfungspunkt an den

*) Çaṃkara hier freilich nicht, wohl aber Sâyaṇa, Harisvâmin, Dvivedagaṅga bei den ähnlichen Stellen des Çatapatha-Brâhmaṇa, und Taittirîya-Âraṇyaka.

Culturzustand zu Manu's Zeit findet sich an einer (ebenso auch im Vṛihad-Âraṇyaka stehenden) Stelle, nämlich die Lehre von der Seelenwanderung, die uns hier zuerst, und zwar ziemlich vollendet, entgegentritt, an und für sich übrigens jedenfalls für viel alterthümlicher angesehen werden mufs. Wenn der Schöpfungsmythus im fünften Buche im Ganzen identisch ist mit dem sich am Eingange des Manu findenden, so ist letzterer vielleicht geradezu als eine directe Nachbildung anzusehen. In dem zehnten Buche, welches sich mit der Seele, ihrem Sitze im Körper und ihrem Zustande, nachdem sie denselben verlassen, d. i. ihrer Wanderung nach der Brahmawelt beschäftigt, ist in dieser Beziehung Manches von Interesse für die gleiche, oben erwähnte Stelle der Kaushî-
(71) taky-Upanishad, zu der sich hier einzelne Abweichungen vorfinden. Hier wird auch der Name Râhu zum ersten Mal im Vedenkreise angetroffen, was wir wohl den Beweisen für die verhältnifsmäfsig späte Stellung, welche die Chândogyopanishad in diesem einnimmt, zuzählen dürfen.

Von Ausdrücken für philosophische Lehren finden sich nur Upanishad, Âdeça, Guhya Âdeça (die Geheimhaltung der Lehre wird mehrfach ganz besonders eingeschärft), Upâkhyânam (Erklärung). Der Lehrer heifst Âcârya [so auch im Çat. Br.]: für „Ortschaft" findet sich Ardha gebraucht: einzelne Çloka und Gâthâ werden sehr häufig erwähnt.

Herausgegeben ist die Chândogyopanishad durch Dr. Roer in der Bibl. Indica vol. III, und zwar mit Çaṃkara's Commentar und einer Glosse dazu[70]). Früher schon waren mehrere Stellen daraus im Text, und noch mehrere in der Uebersetzung, durch Fr. Windischmann mitgetheilt worden, s. übrigens auch Ind. Stud. I, 254—73.

Als Rest eines vierten Brâhmaṇa des Sâmaveda ist uns die Kenopanishad, angeblich das neunte Buch des-

[70]] ebendaselbst ist auch (1854—62) eine Uebersetzung durch Râjendra Lâla Mitra erschienen.

selben erhalten*), welche in den Unterschriften und in den Citaten der Commentare auch den sonst unbekannten Namen der Talavakâra**) führt. Sie zerfällt in zwei Theile: der erste in Çloka, behandelt das Wesen des höchsten Brahman und beruft sich dafür im vierten Verse auf die Tradition der „Früheren, die uns dies gelehrt haben": der zweite Theil enthält eine Legende zur Bekräftigung der Hoheit des Brahman und tritt hier die Umâ Haimavatî, später die Gattin des Çiva, als die Vermittlerin zwischen ihm und den übrigen Göttern auf, wohl insofern sie als identisch gedacht wird mit der Sarasvatî, der Vâc, der Göttin der Rede, des schaffenden Wortes***).

Dies sind die vorhandenen Brâhmaṇa des Sâmaveda:
(72) Sâyaṇa in seinem Commentar zum Sâmavidhânam zählt zwar 8 derselben auf (s. Müller Ṛik I, pref. p. XXVII): das Prauḍham oder Mahâ-Brâhmaṇam (d. i. Pañcaviñçam), das Shaḍviñçam, den Sâmavidhi, das Ârsheyam, den Devatâdhyâya, die Upanishad, die Saṃhitopanishad und den Vañça, — vier dieser Werke haben aber schwerlich gegründete Ansprüche auf den Namen Brâhmaṇa: das Ârsheyam ist, wie wir schon erwähnten, rein eine Anukramaṇî, der Devatâdhyâya wird nichts anderes sein, der Vañça ist sonst stets nur ein Theil der Brâhmaṇa selbst: letztere beiden Schriften sind zudem schwerlich noch vorhanden, was für den Vañça jedenfalls sehr zu bedauern ist. Auch das Sâmavidhânam, welches wahrscheinlich, wie der gleichnamige Theil des Lâṭyâyanasûtra, die Sâmaficirung der Ṛic behandelt, wird schwerlich als Brâhmaṇa gelten können[71]). Zweifelhaft ist mir, ob

*) über den Inhalt der ersten acht Bücher giebt Çaṃkara im Beginne seines Commentars Aufschlufs.

**) geht derselbe etwa auf dieselbe Wurzel tâḍ, taṇḍ zurück, von der Tâṇḍya abgeleitet ist?

***) über die Literatur etc. der Kenopanishad s. Ind. Stud. II, 181 fg. [Hinzuzufügen ist noch Roer's Ausgabe mit Çaṃkara's Commentar in vol. VIII der Bibl. Indica und seine Uebersetzung derselben ibid. in vol. XV.]

[71]] die obigen Angaben bedürfen mehrfacher Berichtigung und Ergänzung. Das Vañçabrâhmaṇa ist zuerst von mir in den Ind. Stud. IV, 371 fg., später

Sâyaṇa hier unter Saṃhitopanishad die Kenopanishad verstehen sollte, da in dieser die Saṃhitâ (Allheit) des höchsten Wesens zwar allerdings, aber doch nicht unter diesem Namen behandelt wird, die Analogie aber des Namens der Saṃhitopanishad des Aitareya-Âraṇyaka sowohl als des Taittirîya-Âraṇyaka letzteres zu erfordern scheint: ich vermuthe, dafs er vielmehr ein im Brit. Museum unter diesem Titel befindliches Werk (s. Ind. Stud. I, 42) damit meint[72]: die Kenopanishad würde somit in seiner Aufzählung ganz fehlen, vielleicht weil sie gleichzeitig in einer, obwohl wenig verschiedenen, Atharvan-Recension vorliegt, und er sie etwa als zum Atharvan gehörig betrachtet?

Die Zahl der Sûtra ist beim Sâmaveda bei weitem grösser, als bei den übrigen Veda: es liegen uns hier nämlich drei Çrautasûtra vor, ein Sûtram ferner, welches einen fortlaufenden Commentar zum Pañcaviñça-Brâhmaṇa bildet, fünf Sûtra über Metrik und Sâmaficirung, und ein Gṛihyasûtram: dazu kommen aber noch andere dgl. Werke, von denen uns nur die Namen bekannt sind, sowie eine reiche Masse verschiedener Pariçishṭa.

Von den Çrautasûtra, also den das Opfer-Ritual dar-
(73) stellenden Sûtra, ist das erste das des Maçaka, welches in den übrigen Sâmasûtra, und sogar auch schon von den in diesen erwähnten Lehrern, theils als Ârsheya-

von Burnell mit Sâyaṇa's Commentar (1873) edirt worden. Der Devatâdhyâya ist keine Anukramaṇî, sondern enthält nur einige Angaben über die Gottheiten der verschiedenen Sâman, an die sich einige andere kurze Fragmente anschliefsen. Das Sâmavidhânabrâhmaṇam endlich handelt nicht von der Sâmaficirung der Ṛic, sondern ist ein Werk nach Art des Ṛigvidhânam, betrifft die Verwendung der Sâman zu allerhand abergläubischen Zwecken. Beide Texte sind ebenfalls von Burnell, und zwar auch mit Sâyaṇa's Commentar, herausgegeben worden (1873). Die Achtzahl der Brâhmaṇa des Sâmaveda wird schon von Kumârila erwähnt, s. Müller A. S. L. p. 348; sie waren damals bereits sämmtlich ohne Accente. — Aus dem Vañçabrâhmaṇa verdient hier besonders hervorgehoben zu werden, dafs mehrere der darin genannten Lehrer Namen führen, die uns direct nach dem Nordwesten Indiens weisen, nämlich die Namen Kâmboja Aupamanyava, Madragâra Çauñgâyani, Sâti Aushṭrâkshi, Çâlaṃkâyana und Kauhala, s. Ind. Stud. IV, 378—380.

[72] dies ist unstreitig richtig, da dieser Text daselbst, sowie sonst noch, in Gemeinschaft mit dem vañçabrâhmaṇa etc. erscheint; derselbe ist nicht viel gröfser als der devatâdhyâya, s. Ind. Stud. IV, 375, aber annoch unedirt.

kalpa, theils als Kalpa, bei Lâṭyâyana auch einmal direct unter dem Namen des Maçaka[73]) citirt wird, in den Unterschriften übrigens den Namen Kalpasûtram führt. Es ist dies Sûtram nur eine tabellarische Aufzählung der zu den einzelnen Ceremonieen der Somaopfer gehörigen Gebete, die theils unter ihren technischen Sâmannamen, theils mit ihren Anfangsworten aufgeführt werden. Die Reihenfolge ist genau die des Pañçaviñça-Brâhmaṇa, doch finden sich auch einige andere Ceremonieen eingeschoben, theils die im Shaḍviñça-Brâhmaṇa zugefügten, theils noch andere. Unter letzteren ist besonders zu bemerken der Janakasaptarâtra, eine Ceremonie, welche dem König Janaka ihr Entstehen verdankt[74]), dessen, wie wir oben sahen, im Pañcaviñça-Brâhmaṇa noch nicht Erwähnung geschieht. Sein Leben, resp. seine Notorietät, fällt also offenbar in den Zwischenraum zwischen diesem letzteren und dem Sûtram des Maçaka. — Die elf Prapâṭhaka dieses Sûtram vertheilen sich so, daſs in den ersten fünf die Ekâhâs (die eintägigen Opfer), in den folgenden vier die Ahînâs (die mehrtägigen) und in den letzten zwei die Sattrâṇi (die mehr als zwölf Tage dauernden Opfer) behandelt werden. Ein Commentar dazu ist verfaſst von einem Varadarâja, den wir auch noch als den Commentator eines andern Sâmasûtra werden kennen lernen.

Das zweite Çrautasûtram ist das des Lâṭyâyana, welches der Schule der Kauthuma zugehört. Es scheint mir dieser Name nach Lâṭa, dem *Λαρικη* des Ptolemaios[75]) hinzuweisen, einem Lande also, welches ganz im Westen direct unter Surâshṭra (*Συραστρηνη*) liegt: es würde dies zu der oben ausgesprochenen Vermuthung, daſs das Pañcaviñça-Brâhmaṇam mehr dem westlichen Theile Indiens an-

[73]] Lâṭyâyana bezeichnet den Maçaka als Gârgya. Steht der Name etwa in Verbindung mit dem *Μασσαγα* der Griechen? Lassen I, 130. Ind. Studien IV, 78.

[74]] Sâyaṇa zu Pañc. XXII, 9, 1 faſst freilich janaka appellativisch im Sinne von prajâpati, wie das Pañc. Br. eben liest.

[75]] Lâṭika schon bei Piyadasi, s. Lassen Indien I, 108. II, 793n.

gehört, vortrefflich passen, und auch die im Innern des Sûtram selbst sich findenden Data stimmen, wie wir alsbald sehen werden, auf das Beste zu dieser Oertlichkeit.

(74) Es schliefst sich dieses Sûtram, wie das des Maçaka, ganz genau an das Pañcavinça-Brâhmaṇam an, und zwar citirt es häufig längere Stellen daraus, gewöhnlich durch: tad uktam brâhmaṇena, oder: iti brâhmaṇam bhavati, einmal auch durch: tathâ purâṇam Tâṇḍam, meist zugleich die verschiedenen Interpretationen angebend, welche dieselben von einzelnen Lehrern erhalten haben: am häufigsten werden in dieser Weise, und zwar oft neben, resp. hinter einander, Çâṇḍilya, Dhânaṃjayya und Çâṇḍilyâyana als Erklärer des Pañcavinca-Brâhmaṇa genannt: den ersten derselben haben wir schon in der Chândogyopanishad kennen lernen, und wird er nebst dem Çâṇḍilyâyana auch in einem andern Sâmasûtra, dem Nidânasûtram, vielfach erwähnt, ebenso der Dhânaṃjayya. Aufser ihnen erwähnt Lâṭyâyana aber auch noch eine Menge anderer, theils Lehrer, theils Schulen, so insbesondere häufig seine Âcâryâs, den Ârsheyakalpa, zwei verschiedene Gautama, den einen durch den (speciell bei den Buddhisten technischen) Beinamen Sthavira auszeichnend, ferner den Çaucivṛikshi (einen von Pâṇini gekannten Lehrer), den Kshairakalambhi, Kautsa, Vârshâgaṇya, Bhâṇḍitâyana, Lâmakâyana, Râṇâyinîputra etc., insbesondere aber die Çâṭyâyanin und deren Werk, das Çâṭyâyanakam, nebst den Çâlañkâyanin, welche letzteren notorisch dem westlichen Theile Indiens zugehören. Es sind dergl. Erwähnungen in dem Sûtra des Lâṭyâyana, wie in den übrigen Sûtra des Sâmaveda viel häufiger, als in den Sûtra der anderen Veda und sehe ich dies als ein Zeichen der Priorität über diese letzteren an. Es bestanden eben zur Zeit jener noch mannigfache Meinungsverschiedenheiten, während zur Zeit dieser letzteren schon eine gröfsere Einheit und Festigkeit der Exegese, des Dogma's und des Cultus gewonnen war. Auch die übrigen Data scheinen uns auf eine

dergl. Priorität hinzuweisen, falls wir sie nicht etwa lediglich nur aus der verschiedenen Oertlichkeit zu erklären haben. Die Lage der Çûdra, wie die der Nishâda, d. i. der indischen Ureinwohner, erscheint uns hier (75) noch nicht in so gedrückten, grausamen Verhältnissen, als später. Es war erlaubt, bei ihnen selbst zu verweilen (Çâṇḍilya freilich restringirt dies schon auf „in der Nähe ihrer Grâma"), und ihnen selbst verstattet, bei den Ceremonieen, obschon aufserhalb der Opferstätte, gegenwärtig zu sein: auch treten sie hie und da, wenn auch allerdings meist in verächtlicher Stellung, direct als handelnd dabei auf, woran später wohl nicht mehr zu denken ist. Toleranz war eben noch von Nöthen, da ja, wie wir ebenfalls sehen, das streng brâhmaṇische Princip noch nicht einmal bei den benachbarten ârischen Stämmen anerkannt war. Dafs übrigens diese letzteren, so gut wie die brâhmaṇischen Inder, ihre vorväterlichen Lieder und Gebräuche in hohen Ehren hielten und ihnen gleiches Studium, wie diese, zu Theil werden liefsen, ja dafs die letzteren sich hie und da direct noch an jene wandten und bestimmte Ceremonieen von ihnen entlehnten, ergiebt sich klar genug aus der Darstellung einer solchen, die wir zwar nicht im Pañcaviṅça-Brâhmaṇa, wohl aber im Shaḍviṅça-Brâhmaṇa aufgenommen und bei Lâṭyâyana in voller Länge geschildert finden. Es ist dies eine Verwünschungsceremonie — Çyena, Falke, genannt —, und bringt dies unwillkürlich auf den Gedanken, dafs das wesentlich auf Verwünschungen und Zaubermitteln basirte Atharvan-Ceremoniell, wie auch die Lieder des Atharvan selbst, vielleicht hauptsächlich diesen westlichen, unbrâhmaṇischen ârischen Stämmen seine Pflege verdankt. Der allgemeine Namen, den Lâṭyâyana (und dazu stimmt Pâṇini V, 2, 21) diesen Stämmen giebt, ist Vrâtînâs, und unterscheidet er ferner zwischen deren Yaudha, Kriegern, und deren Arhant, Lehrern. Die Anûcâna, d. i. die Schriftkundigen, derselben soll man bei jenem Opfer zu Priestern wählen: Çâṇḍilya beschränkt dies auf die Arhant allein, welches letztere Wort, bekanntlich später

ausschliefslich buddhistischer Titel, sich übrigens auch im Brâhmaṇa des w. Yajus, wie im Âraṇyaka des schwarzen Yajus, noch für Lehrer im Allgemeinen gebraucht findet. Der Turban und die Gewänder dieser (76) Priester sollen roth (lohita) sein, wie Shaḍvinça und Lâṭyâyana angeben: dieselbe Farbe finden wir den Priestern der Râkshasa in Lañkâ im Râmâyaṇa VI, 19, 110. 51, 21 beim Opfer zugetheilt, wozu wohl auch die hellrothen, gelblichrothen (kashâya) Kleider der Buddhisten (s. z. B. Mṛichakaṭ. p. 112. 114 ed. Stenzler, MBhâr. XII, 566. 11888. Yâjnav. I, 272), resp. die rothen (rakta) Gewänder des Sâṃkhya-bhikshu*) im Laghujâtaka des Varâha-Mihira zu vergleichen sind. Die völlige Gleichsetzung nun dieser westlichen unbrâhmaṇischen Vrâtya, Vrâtîna mit den östlichen unbrâhmaṇischen, d. i. buddhistischen, Lehrern ergiebt sich aus einer Zuthat, die sich bei Lâṭyâyana zu der Schilderung der Vrâtyastoma, wie sie im Pañcavinça-Brâhmaṇa vorliegt, findet. Die bekehrten Vrâtya nämlich, heifst es, also die nun in den brâhmaṇischen Verband Eingetretenen, sollen, um jede Verbindung mit ihrer bisherigen Vergangenheit abzuschneiden, ihre Reichthümer denjenigen ihrer Genossen übergeben, die noch bei dem früheren Leben bleiben, und auf welche dann ihre eigene bisherige Unreinheit übergeht, oder aber — einem Brahmabandhu Mâgadhadeçîya. Dieser letztere Ausdruck ist nur erklärlich, wenn man annimmt, dafs damals in Magadha der Buddhismus mit seinen antibrâhmaṇischen Tendenzen blühte, und ist das Fehlen derselben im Pañcavinça-Brâhmaṇa bezeichnend für die Zeit, die zwischen diesem und dem Sûtra des Lâṭyâyana dazwischen liegt**).

*) dem Comm. nach; oder soll dies Çâkyabhikshu sein? s. Ind. Stud. II, 287.

**) wenn in der Ṛiksaṃhitâ die Kîkaṭa, der alte Name Magadha's, und ihr König Pramagaṃda als feindselig gelten, so hat man dabei wohl an die Ureinwohner des Landes, nicht aber an feindliche Ârier zu denken? Nicht unmöglich wäre es übrigens vielleicht, dafs Erstere in Magadha, weil besonders kräftig, auch nach der Brâhmanisirung des Landes, die vielleicht nie ganz vollständig ward, noch mehr Einflufs behielten, als anderswo, etwa dafs sie als

Die ersten sieben Prapâṭhaka des Lâṭyâyanasûtram umfassen die gemeinsamen Bestimmungen des Somaopfers, das achte Buch und ein Theil des neunten be- (77)
handelt dagegen die einzelnen Ekâkâs, der Rest des neunten die Ahînâs, und das zehnte die Sattrâṇi. Wir haben dazu einen vortrefflichen Commentar von Agnisvâmin[76]), der wohl in dieselbe Zeit gehört mit den übrigen Commentatoren, deren Namen auf svâmin ausgehen, so Bhavasvâmin, Bharatasvâmin, Dhûrtasvâmin, Harisvâmin, Khadirasvâmin, Maghasvâmin, Skandasvâmin, Kshîrasvâmin etc., diese Zeit aber ist noch nicht bestimmt[77]).

Nur wenig von dem Lâṭyâyanasûtra verschieden ist als drittes der Sâmasûtra das des Drâhyâyaṇa, der Schule der Râṇâyanîya angehörig. Den Namen dieser letzteren treffen wir in dem Râṇâyinîputra bei Lâṭyâyana an: die Familie desselben wird von Vasishṭha abgeleitet, und daher heifst dieses Sûtram auch direct das Vâsishṭhasûtram. Für den Namen Drâhyâyaṇa läfst sich nichts Analoges anführen[78]). Die Verschiedenheit dieses Sûtra von dem des Lâṭyâyana beschränkt sich fast nur auf die andere Eintheilung des im Ganzen völlig gleichen und in gleichen Worten dargestellten Stoffes. Einen vollständigen Codex des Ganzen habe ich noch nicht gefunden, wohl aber Anfang und Ende in zwei verschiedenen Commentaren, über deren Zeit sich übrigens noch nichts bestimmen läfst, den Anfang nämlich in einer Ueberarbeitung von Maghasvâ-

Kshatriya in den brâhmanischen Verband eintraten, wie dies ja auch anderweitig geschehen ist, so dafs es darauf zurückzuführen wäre, dafs der Buddhismus in diesem Lande so ganz besonders Anklang und Pflege fand, insofern eben jene sich seiner bedienten, um ihre alte Stellung, ob auch unter neuer Form, wiederzugewinnen.

[76]] wir besitzen jetzt in der Bibl. Indica (1870—72) eine Ausgabe des Lâṭyâyanasûtra nebst Agnisvâmin's Commentar, edirt von Ânandacandra Vedântavâgîça.

[77]] ein ganzes Nest von Brâhmaṇa-Namen auf svâmin findet sich in einer Inschrift aus Çâka 627 im Journal Bombay Branch R. As. S. III, 208 (1851), so wie in einer undatirten Inschrift im Journal Am. Or. Soc. VI, 589.

[78]] er findet sich zuerst im Vaṅçabrâhmaṇa, dessen erste Lehrer-Liste vermuthlich gerade diese Schule betrifft, s. Ind. Stud. IV, 378; draha ist angeblich eine prâkṛitische Corruption von hrada, s. Hem. Prâkr. II, 80. 120.

min's Commentar durch Rudraskanda, das Ende in dem vortrefflichen Commentar des Dhanvin.

Von der Existenz eines Çrautasûtram des Gobhila habe ich nur Kunde durch eine Notiz bei Roth a. a. O. p. 55. 56, wonach Kṛityacintâmaṇi einen Commentar dazu verfafst haben soll[79]).

Weit bedeutender als von Drâhyâyaṇa ist der Unterschied des Lâṭyâyana einestheils von Kâtyâyana, der in seinem dem weifsen Yajus zugehörigen Çrautasûtra in Buch 22—24 die Ekâhâs, Ahînâs und Sattrâṇi darstellt, und anderntheils von den Ṛiksûtra des Âçvalâyana und Çâñkhâyana, welche ebenfalls diese Gegenstände (78) am gehörigen Orte behandeln: in ihnen ist eben von Meinungsverschiedenheiten nicht mehr die Rede: die strengere Ansicht, welche im Lâṭyâyanasûtra durch Çâṇḍilya vertreten wird, hat überall gesiegt; die Ceremonieen an der Sarasvatî und die Vrâtyastoma sind aufserdem dem eigentlichen Leben auch örtlich ferner gerückt, was sich theils aus der geringen Wichtigkeit ergiebt, mit der sie behandelt werden, theils aus Modificationen der Namen etc., welche ein Vergessen der ursprünglichen Form bekunden. Viele der in den Sâmasûtra behandelten Ceremonieen fehlen zudem völlig in denen der andern Veda, und sind überdies in diesen eigentlich mehr tabellarisch aufgezählt, als ausführlich erörtert, eine Differenz, die eben in dem verschiedenen Zwecke derselben ihren Grund hat, insofern das Sûtram des Yajus ja die Obliegenheiten des Adhvaryu, die des Ṛik die Obliegenheiten des Hotar zum Gegenstande haben.

Ein viertes der Sâmasûtra ist das Anupadasûtram in 10 Prapâṭhaka, welches, von unbekanntem Verfasser herrührend, das Pañcaviñça-Brâhmaṇam, und, wie es scheint, auch das Shaḍviñça-Brâhmaṇam Schritt für Schritt

[79]] das Werk selbst wird wohl den Namen kṛityacintâmaṇi führen, vgl. Ind. Stud. I, 60. II, 396. Aufrecht Catalogus p. 365a; ob es aber wirklich ein Commentar zu einem çrautasûtra des Gobhila ist, erscheint einstweilen noch als zweifelhaft, da ein dgl. sonst nicht genannt wird.

begleitend, die dunklen Stellen derselben erklärt. Es ist übrigens noch nicht näher untersucht worden und verspricht eine reiche Fundgrube für die Geschichte der brâhmaṇischen Theologie zu werden, insofern es eine überaus reiche Menge verschiedener Werke namhaft macht und sich auf sie beruft, so von Schulen des Ṛik auf die Aitareyin, Paiñgin, das Kaushîtakam, von Schulen des Yajus auf die Adhvaryu im Allgemeinen, dann auf die Çâṭyâyanin, Khâḍâyanin, die Taittirîya, das Kâṭhakam, die Kâlabavin, Bhâllavin, Çâmbuvi, Vâjasaneyin und auch im Uebrigen vielfach auf Çruti, Smṛiti, Âcârya etc. Es verdient eine recht genaue Bearbeitung[80]).

Während die bisher genannten vier Sûtra des Sâmaveda sich speciell an das Pañcaviñça-Brâhmaṇam anschliefsen, stehen die nunmehr zu nennenden Sûtra mehr
(79) selbständig neben diesem da, obwohl natürlich zum Theil wenigstens mannigfach sich darauf zurückbeziehend. Zunächst ist hier das Nidânasûtram zu nennen, welches in 10 Prapâṭhaka metrische u. a. dergl. Untersuchungen über die verschiedenen Uktha, Stoma und Gâna enthält. Der Name des Verfassers ist nicht genannt. Das Wort Nidânam, Wurzel, findet sich schon im Brâhmaṇam des weifsen Yajus in metrischer Beziehung gebraucht[81]): und wenn auch in den beiden Fällen, wo bei Yâska die Naidânâs erwähnt werden, deren Thätigkeit nicht auf die Metrik, sondern vielmehr auf die Wurzelforschung, Etymologie, gerichtet zu sein scheint, so citirt doch schon die Bṛihaddevatâ 5, 5 den Nidânasaṃjnaka Grantha und zwar entweder direct als Çruti der Chandoga, oder doch wenigstens als deren Çruti enthaltend*). Besonders ausgezeich-

[80]] leider ist noch immer nur eine einzige Handschrift davon bekannt, s. Ind. Stud. I, 43.

[81]] dies ist nicht richtig, vielmehr hat das Wort in den betreffenden Stellen (z. B. bei: gâyatrî vâ eshâ nidânena, oder: yo vâ atrâ 'gnir gâyatrî sa nidânena) ganz allgemeine Bedeutung.

*) Nidâna im Sinne von „Ursache, Grundlage“ ist ein in den buddhistischen Sûtra besonders beliebtes Wort, s. Burnouf introd. à l'hist. du Buddhisme Indien p. 59 ff. 484 ff.

net nun ist dieses Sûtram durch die grofse Zahl vedischer Schulen und Lehrer, deren verschiedene Ansichten es beibringt, und steht es in dieser Beziehung auf ziemlich gleicher Stufe mit dem Anupadasûtram, von welchem es sich indefs dadurch unterscheidet, dafs es eben noch besonders häufig auch die Ansichten der bei Lâṭyâyana und Drâhyâyaṇa genannten Sâmatheologen, des Dhânaṃjayya, Çâṇḍilya, Çaucivṛikshi etc. anführt, was in jenem entweder gar nicht oder nur selten geschieht. Der Hafs gegen die Kaushîtaki, den wir schon im Pañcaviṅça-Brâhmaṇa kennen lernten, spricht sich auch hier wieder in einigen dem Dhânaṃjayya zugeschriebenen Worten sehr lebendig aus. Vom Ṛigveda wird, wie bei Yâska, die Daçatayî-Eintheilung in die 10 Maṇḍala erwähnt. Insbesondere zu bemerken aber ist die Erwähnung der Âtharvaṇikâs, wie der Anubrâhmaṇinas, welcher letztere eigenthümliche Name sonst nur noch bei Pâṇini sich findet. Auch von diesem Sûtram ist eine (80) specielle Bearbeitung sehr zu wünschen, insofern es ebenfalls reiche Ausbeute für den Zustand der Literatur der damaligen Zeit verspricht[82]).

Sehr wenig dergl. Ausbeute ist zu erwarten von dem neben dem Nidânasûtram zu nennenden Pushpasûtra des Gobhila*), dessen Verständnifs überdem vielen Schwierigkeiten unterliegt: es führt nämlich theils die technischen Namen der Sâman sowie andere Worte in ganz abgestutzter Form auf, theils bedient es sich überhaupt einer Menge von grammatischen und andern termini technici, die zwar oft zu den betreffenden in den Prâtiçâkhyasûtra stimmen, oft aber auch ganz eigenthümlich, hie und da sogar ganz in der von Pâṇini beliebten algebraischen Weise gebildet sind. Insbesondere ist dies in den vier ersten Prapâṭhaka der Fall und gerade für sie ist auch, bis jetzt wenigstens, kein Com-

82] s. Ind. Stud. I, 44 fg.; die beiden ersten paṭala, die sich speciell auf die Metrik beziehen, habe ich in Text und Uebersetzung in den Ind. Stud. VIII, 85—124 mitgetheilt. Zu Anubrâhmaṇin,° ṇa s. auch Âçv. çr. II, 8, 11. und schol. zu Ts. I, 8, 1, 1.

*) so wenigstens wird der Verfasser in Chamb. 220 in zwei Capitelunterschriften genannt. [s. mein Verz. der Berl. S. H. p. 76.]

mentar aufzufinden, während wir für die sechs übrigen einen recht guten Commentar von Upâdhyâya Ajâtaçatru*) besitzen. Das Werk behandelt die Art und Weise, wie die einzelnen Ṛic durch verschiedene Einfügungen etc. zu Sâman umgeformt, gleichsam „geblümt“ werden, woher offenbar wohl auch der Name Pushpasûtram d. i. Blumen-Sûtram stammt. Aufser dem: Pravacanam, d. i. (dem Commentar nach) Brâhmaṇam, der Kâlabavin und dem der Çâṭyâyanin habe ich bei einer flüchtigen Durchsicht noch die Kauthuma erwähnt gefunden: es ist dies das erste Mal, dafs der Name derselben in einem der vedischen Literatur angeschlossenen Werke sich vorfindet. Einzelne Partieen des Werkes, besonders in den letzten Büchern, sind in Çloka verfafst, und werden wir es wohl als eine Zusammenstellung von Stücken aus verschiedenen Zeiten zu erkennen haben[83]. In enger Verbindung damit steht das in gleicher Weise abgefafste und ebenso ohne Commentar ganz unverständliche Sâmatantram, welches in 13 Prapâṭhaka den Accent (81) und die Betonung der einzelnen Verse zum Gegenstande hat. Ein Commentar dazu nun ist allerdings vorhanden, indefs vor der Hand nur bruchstückweise: am Schlusse desselben wird das Werk als Vyâkaraṇam, Grammatik, der Sâmatheologen bezeichnet[84].

Von der Sâmaficirung der Ṛic etc. handeln auch noch mehrere andere Sûtra, deren eines, das Pañcavidhisûtram (Pâñcavidhyam, Pañcavidheyam) mir nur aus Citaten

*) verfafst für seinen Schüler Vishṇuyaças.

83] in dekhanischen Handschriften wird das Werk als phullasûtram bezeichnet und dem Vararuci, nicht dem Gobhila, zugeschrieben, s. Burnell Catalogue p. 45. 46; hierüber, wie über noch sonstige Differenzen, s. meine Abh. über das Saptaçatakam des Hâla (1870) p. 258. 259. Ich besitze Text und Commentar jetzt in Abschrift, habe aber zu Obigem nichts Erhebliches hinzuzufügen.

84] s. noch Burnell's Catalogue p. 40. 41. — Bei Burnell findet sich auch (p. 44) eine „svaraparibhâshâ or Sâmalakshaṇa“ aufgeführt. Es erwähnt übrigens auch Kaiyaṭa ein: sâmalakshaṇam prâtiçâkhyaṃ çâstram, womit er das Wort ukthârtham erklärt, welches dem Mahâbhâshya zufolge bereits dem aukthika zu Grunde liegt, dessen Bildung uns Pâṇini selbst (IV, 2, 60) lehrt, s. Ind. Stud. XIII, 447. Hienach wird es denn freilich sehr zweifelhaft, ob das von Kaiy. erwähnte Sâmalakshaṇam mit dem vorhandenen Werke dieses Namens zu identificiren sein wird.

bekannt ist: danach, wie dem Namen nach, behandelt es die fünf verschiedenen Vidhi (Weisen), durch welche jene Sâmaficirung vor sich geht. Für ein zweites, das Pratihârasûtram, welches dem Kâtyâyana zugeschrieben wird, hat Varadarâja, der oben erwähnte Commentator des Maçaka, einen Daçatayî genannten Commentar abgefafst: es behandelt dieselben fünf Vidhi mit besonderer Berücksichtigung des einen darunter, des Pratihâra. Nur dem Namen nach bekannt ist mir das Taṇḍâlakshaṇasûtram, sowie das Upagranthasûtram*), welche sich, wie die beiden eben genannten Werke, dem betreffenden Cataloge nach, in der Handschriftensammlung des Fort William vorfinden. Von dem ungenannten Schreiber der Berliner Handschrift des Maçakasûtram, natürlich einer sehr schwachen Auctorität, werden am Schlusse derselben zehn Çrautasûtra für den Sâmaveda aufgezählt und zwar aufser Lâṭyâyana, Anupada, Nidâna, Kalpa, Taṇḍâlakshaṇam, Pañcavidheyam, Upagranthâḥ noch das Kalpânupadam, Anustotram und die Kshudrâḥ: was unter letztern drei Namen zu verstehen ist, mufs einstweilen dahingestellt bleiben[85]).

Das Gṛihyasûtram des Sâmaveda gehört dem Gobhila an, demselben, dem wir auch ein Çrautasûtram und das Pushpasûtram zugeschrieben fanden[86]). Sein Namen hat einen sehr unvedischen Klang, und findet sich durchaus nichts demselben irgendwie Entsprechendes in der übrigen vedischen Literatur vor[87]). Wie sich dies in vier Prapâṭhaka abgefafste (82) Werk zu den Gṛihyasûtra der übrigen Veda verhält, ist noch nicht untersucht[88]). Ein Nach-

*) Shaḍguruçishya in der Einleitung seines Commentars zur Anukramaṇi des Ṛik nennt den Kâtyâyana als „upagranthasya kâraka“.

85] über Pañcavidhisûtra in 2 prapâṭhaka, Kalpânupadam desgl., und Kshaudra in drei prapâṭhaka, s. Müller A. S. L. p. 210, Aufrecht Catalogus p. 377b. Das Upagranthasûtra handelt von expiations, prâyaçcitta, s. Râjendra Lâla Mitra Notices of Sanskrit Mss. II, 182.

86] auch ein Naigeyasûtram wird ihm zugeschrieben, „a description of the Metres of the Sâmaveda“, s. Colin Browning Catalogue of Sanskrit Mss. existing in Oude (1873) p. 4.

87] eine Lehrerliste der Gobhila-Schule enthält das Vançabrâhmaṇa.

88] eine Herausgabe des Gobhilagṛihyasûtra nebst einem sehr weitläufigen

trag (Pariçishṭam) dazu ist des Kâtyâyana Karmapradîpa, der sich in seinen Eingangsworten direct als solchen Nachtrag zu Gobhila kund giebt, übrigens aber auch theils als ein zweites Gṛihyasûtram theils als ein Smṛitiçâstram betrachtet worden ist. Nach der Erklärung des Âçârka, des Commentators dieses Karmapradîpa, ist das Gṛihyasûtram des Gobhila für beide Schulen des Sâmaveda, sowohl die Kauthuma als die Râṇâyanîya, gültig*). — Ist etwa auch das Khâdiragṛihyam, welches hie und da erwähnt wird, dem Sâmaveda zuzurechnen?[89]).

Als letzte Stufe der Literatur des Sâmaveda sind theils die verschiedenen Paddhati (Grundrisse) und Commentare etc. zu betrachten, welche sich an die Sûtra anschliefsen und zu ihrer Erklärung und weiteren Ausführung dienen, theils aber auch jene eigenthümliche Classe von Schriftchen, welche den Namen Pariçishṭa führen und einen etwas selbständigeren Charakter als jene tragen, mehr als Nachträge zu den Sûtra zu betrachten sind**). Darunter ist besonders hervorzuheben das bereits oben erwähnte Ârsham und Daivatam (Aufzählung der Ṛishi und Gottheiten) der Saṃhitâ in der Naigeyaçâkhâ, welche beiden Werkchen sich durchweg auf verhältnifsmäfsig alte Tradition beziehen: so auf die Nairuktâs mit Yâska und Çâkapûṇi an der Spitze, auf die Naighaṇṭukâs, auf Çaunaka (d. i. wohl dessen Anu-

Commentar des Herausgebers selbst, Candrakânta Tarkâlaṃkâra, ist in der Bibl. Indica (1871) begonnen; das vierte Heft (1873) geht bis II, 8, 12. — Die auf das Hochzeitsritual bezüglichen §§ s. bei Haas Ind. Stud. V, 283 fg.

*) unter den Verfassern der Smṛitiçâstra findet sich auch ein Kuṭhumi genannt.

[89]] allerdings! in Burnell's Catalogue p. 56 wird das Drâhyâyaṇagṛihyasûtraṃ in 4 paṭala, dem Khâdira zugewiesen. Rudraskandasvâmin hat auch hiezu (s. oben p. 88) eine vṛitti verfafst; und Vâmana wird als Verf. von kârikâs zu den „gṛihyasûtras of Khâdira" genannt, Burnell p. 57. — Zu den gṛihyasûtra des Sâmaveda gehört wohl auch Gautama's pitṛimedhasûtra bei Burnell p. 57; der Commentator Anantayajvan identificirt den Verf. mit Akshapâda, dem Verf. des Nyâyasûtra. Und hieher gehört denn wohl auch das Gautamadharmasûtra, s. unten bei der Rechtsliteratur.

**) Râmakṛishṇa im Commentar zum Gṛihyasûtra des weifsen Yajus schreibt ihre Abfassung mehrfach einem Kâtyâyana zu (E. I. H. nro. 440 fol. 52a. 56a. 58a. etc.): oder beziehen sich die betreffenden Citate etwa nur auf den oben erwähnten Karmapradîpa?

kramaṇî zum Ṛik), auf das eigene Brâhmaṇam, auf Aitareya und die Aitareyiṇas, auf die Çâtapathikâs, auf das pravacanaṃ Kâṭhakaṃ, auf Âçvalâyana. — Auch das Dâlbhyapariçishṭam ist wohl hier zu nennen, welches den Namen eines Mannes trägt, der einige Male in der Chân-
(83) dogyopanishad, insbesondere häufig aber in den Purâṇa, und zwar als einer der den Dialog führenden Weisen, vorkömmt.

Der Yajurveda, zu dem wir uns nunmehr wenden, meine Herren, zeichnet sich vor den übrigen Veda durch die grofse Zahl verschiedener Schulen aus, die ihm angehören: es ist dies jedenfalls eine Folge davon, und ein Beweis dafür, dafs er vorzüglich Gegenstand des Studiums gewesen ist, insofern er ja eben die Sprüche für das gesammte Opferceremoniell enthält und die eigentliche Grundlage dafür bildet, während der Ṛigveda sich vorzugsweise und der Sâmaveda ausschliefslich einem Theile desselben, dem Somaopfer, zuwendet. Es zerfällt der Yajurveda zunächst in zwei Theile, die zwar das Material mit einander im Ganzen gemein haben, sich aber durch die verschiedene Anordnung desselben von Grund aus unterscheiden, in den schwarzen Yajus nämlich und in den weifsen. Während in der Saṃhitâ des schwarzen Yajus die Opfersprüche meist unmittelbar von ihrer dogmatischen Erklärung etc. und von der Darstellung des dazu gehörigen Ceremoniells gefolgt sind, und sich der den Namen Brâhmaṇam tragende Theil von dieser Saṃhitâ nur der Zeit nach unterscheidet, als ein Nachtrag nämlich zu ihr zu betrachten ist, sind die Opfersprüche und deren Erklärung wie Ritual im weifsen Yajus von einander gänzlich getrennt, und zwar die ersteren in die Saṃhitâ, ihre Erklärung und Ritual in das Brâhmaṇam verwiesen, ebenso wie dies bei Ṛigveda und Sâmaveda

der Fall ist. Ein weiterer Unterschied scheint ferner auch darin zu bestehen, daſs im schwarzen Yajus, was im weiſsen nur selten geschieht, auf den Hotar und seine Obliegenheiten sehr viel Rücksicht genommen wird. Der Natur der Sache nach ist in dgl. Fällen das Ungeordnete stets als der Anfang, als das (84) Frühere, das Geordnete als das Spätere zu betrachten, eine Auffassung, welche sich auch hier als die richtige erweisen wird. Da beide Yajus ihre ganz selbständige Literatur haben, müssen wir einen jeden für sich behandeln.

Was zunächst den schwarzen Yajus betrifft, so sind die bis jetzt bekannten Data über ihn einestheils so weite literarische Perspectiven eröffnend, anderntheils aber auch so spärlich, daſs hier die Untersuchung bis jetzt noch weniger als irgend anderswo zu einem annähernd befriedigenden Resultate gelangen kann*). Der Name zunächst, schwarzer Yajus, gehört erst der späteren Zeit an und ist wohl als Gegensatz zu dem Namen des weiſsen Yajus entstanden. Während die Theologen des Ṛik Bahvṛicâs heiſsen, die des Sâman dagegen Chandogâs, ist der alte Name für die Theologen des Yajus Adhvaryavas, und zwar finden sich diese drei Namen schon in der Saṃhitâ des schwarzen Yajus und in dem Brâhmaṇa des weiſsen Yajus so vor: im letztern werden mit Adhvaryavas die eignen Anhänger bezeichnet, und als deren Gegner die Carakâdhvaryavas angegeben und getadelt, eine Feindseligkeit, welche sich auch in der Saṃhitâ des weiſsen Yajus an einer Stelle kundgiebt, wo der Carakâcârya als einer der beim Purushamedha darzubringenden Opfermenschen dem Dushkṛita „der Uebelthat" geweiht wird. Wenn dies um so auffallender ist, als im Uebrigen die carakâs als „fahrende Schüler" sowie die √car „zur Belehrung herumwandern" stets in gutem Sinne gebraucht werden, so findet sich die Erklärung dafür wohl ganz einfach darin, daſs die Carakâs andererseits auch

*) s. Ind. Stud. I, 68 fg. [gegenwärtig liegen die Texte desselben, s. im Verlauf, vollständig publicirt vor; nur die rituellen Sûtra stehen noch aus.]

als Namen einer der Hauptschulen des schwarzen Yajus gelten, so dafs wir hiernach eine directe Feindseligkeit zwischen ihnen und den Anhängern des weifsen Yajus, die als Opposition gegen sie auftraten, anzunehmen haben, was sich auch noch in andern dergl. Fällen kundgiebt. Ein zweiter Name für den schwarzen Yajus, dessen frühestes Vorkommen übrigens erst im (85) Prâtiçâkhyasûtra desselben, so wie in den Sâmasûtra nachgewiesen werden kann, ist der Name Taittirîya. Pâṇini*) bezieht denselben auf einen Ṛishi Namens Tittiri, ebenso die im Verlauf mehrfach zu erwähnende Anukramaṇî zur Âtreyaschule, die spätere Legende dagegen auf die Verwandlung der Schüler des Vaiçampâyana in Rebhühner (tittiri), um die von einem ihrer Genossen, der sich mit seinem Lehrer verzürnte, ausgespieenen Yajus aufzupicken. So absurd diese Legende ist, so liegt doch ein gewisser Sinn in ihr, der schwarze Yajus ist wirklich eine buntscheckige, unordentliche Durcheinandermischung verschiedener Stücke, und bin ich in der That geneigt, den Namen Taittirîya eher von tittiri, dem Namen des buntfarbigen Rebhuhns, als von dem Ṛishi Tittiri abzuleiten. Ebenso bezieht sich auch noch ein anderer Name einer der Hauptschulen des schwarzen Yajus, der Name der Khâṇḍikîyâs, wohl auf diese seine Zusammensetzung aus einzelnen khaṇḍa, Bruchstücken, obwohl Pâṇini**) auch hier, wie bei Taittirîya, den Namen auf einen Ṛishi Khaṇḍika zurückführt und ob wir auch im Brâhmaṇam des weifsen Yajus (XI, 8, 4, 1) sogar wirklich einem Khaṇḍika (Audbhâri) begegnen.

Von den vielen Schulen, welche dem schwarzen Yajus

*) die betreffende Regel IV, 3, 102 wird übrigens den Angaben des Calcuttaer Scholiasten nach im Bhâshya des Patañjali nicht erklärt, gehört also möglicher Weise ursprünglich gar nicht dem Pâṇini, resp. erst der Zeit nach Patañjali an. [Der Name Taittirîya selbst wird indefs im Bhâshya mehrmals erwähnt, s. Ind. Stud. XIII, 442, auch kennt dasselbe: Tittiriṇâ proktâḥ çlokâḥ, die resp. nicht zum chandas gehörten, s. Ind. Stud. V, 41. Goldstücker „Pâṇini" p. 243.]

**) die Regel ist dieselbe wie für Tittiri, und gilt ebenso auch hier das in der vorigen Note Bemerkte.

zugeschrieben werden, mögen wohl nicht alle auf Saṃhitâ und Brâhmaṇa, sondern einzelne wohl blos auf die Sûtra sich erstreckt haben*), bis jetzt wenigstens sind uns nur drei verschiedene Recensionen der Saṃhitâ direct bekannt, zwei davon im Texte, eine dritte blos aus einer Anukramaṇî desselben. Die beiden ersten sind die κατ' ἐξοχὴν sog. Taittirîyasaṃhitâ, welche der Schule des Âpastamba, einer (86) Unterabtheilung der Khâṇḍikîya, zugeschrieben wird, und das Kâṭhakam, welches der Schule der Caraka angehört, und zwar derjenigen Unterabtheilung derselben, welche den Namen der Cârâyaṇîya führt**): nur aus ihrer Anukramaṇî ist uns die Saṃhitâ etc. der Âtreya-Schule, einer Unterabtheilung der Aukhîya, bekannt, und zwar stimmt sie in den Hauptsachen mit der des Âpastamba überein, was bei dem Kâṭhaka nicht der Fall ist, insofern dasselbe mehr selbständig als eine Art Vermittelung zwischen schwarzem und weiſsem Yajus dasteht, mit diesem häufig in den Lesarten, mit jenem dagegen in der Art der Anordnung des Stoffes übereinstimmend. Das Kâṭhakam ist neben dem Hâridravika, einem verlorenen Werke, das aber jedenfalls auch dem schw. Yajus, der Schule der Hâridravîya nämlich, einer Unterabtheilung der Maitrâyaṇîya angehörte, das einzige Brâhmaṇaartige Werk, welches von Yâska in dem Nirukta mit Namen genannt wird: auch Pâṇini nimmt in einer Regel direct darauf Bezug, und wird es ferner auch im Anupadasûtra und in der Bṛihaddevatâ erwähnt. In andern vedischen Schriften***) kömmt

*) was ja ebenso bei den andern Veda der Fall ist.

**) wir haben auſser dem Text auch eine Ṛishyanukramaṇî dafür.

***) in späteren Schriften werden mehrere Kaṭha unterschieden, die Kaṭhâs, die Prâcyakaṭhâs und die Kapishṭhalakaṭhâs; den Zunamen dieser Letzteren: Kapishṭhala treffen wir nun theils bei Pâṇini (VIII, 3, 91) an, theils erwähnt Megasthenes die Καμβισθολοι als ein Volk im Penjab. — Der Catalog des Fort William erwähnt eine Kapishṭhalasaṃhitâ [vgl. hiezu Ind. Stud. XIII, 375. 439. — Zur Zeit des Mahâbhâshya muſs die Stellung der Kaṭha eine ganz besonders angesehene gewesen sein, da sie und ihr Text, das Kâṭhakam, mehrfach erwähnt werden, s. Ind. Stud. XIII, 437 fg. Ihr Stifter Kaṭha erscheint darin als Schüler des Vaiçampâyana, und sie selbst in enger Gemeinschaft mit den beiden Sâman-Schulen der Kâlâpa und

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

der Name der Kaṭha nicht vor, so wenig als der des Âpastamba.

Die Saṃhitâ der Âpastamba-Schule besteht aus 7 Büchern (Ashṭaka! genannt), die zusammen wieder in 44 Praçna, 651 Anuvâka und 2198 Kaṇḍikâ zerfallen, welche letztere nach gleichmäſsiger Silbenzahl von einander abgetrennt sind[90]). Ueber den Umfang der Âtreyaschule lässt sich nichts Gewisses erkennen, sie zerfällt ebenfalls in Kâṇḍa, Praçna und Anuvâka, deren Anfangsworte meist mit denen der betreffenden Abschnitte der Âpastamba-Schule zusammenfallen. Das Kâṭhakam hat eine ganz andere Eintheilung und besteht aus fünf Theilen, von denen die drei ersten ihrerseits (87) wieder in 40 Sthânaka und eine Menge kleiner (ebenfalls wohl nach der Wortzahl abgetrennter) Abschnitte zerfallen, während das vierte nur die von dem Hotar zu singenden Ṛic aufführt, und das fünfte die zum Pferdeopfer gehörigen Sprüche enthält: bei den drei ersten Theilen ist in der Unterschrift die Carakaçâkhâ im ersten Theile Iṭhimikâ, im zweiten Mâdhyamikâ und im dritten Orimikâ genannt: die erste und die letzte dieser drei Benennungen sind noch unerklärt[91]). Der Brâhmaṇa-Theil in diesen Werken ist in Bezug auf das Ritual höchst spärlich, und giebt nur ein sehr unvollständiges Bild davon: besonders reich aber ist er an Legenden mythologischer Art. Die Opfersprüche selbst sind im groſsen Ganzen identisch

der Kauthuma, wie denn die Kaṭha-Kâlâpâḥ auch im Râmâyaṇa als in Ayodhyâ in hohen Ehren stehend genannt werden (II, 32, 18 Schlegel). — Haradatta's Angabe bei Bhaṭṭoji (Siddh. Kaum. ed. Târânatha 1865 II, 524 zu Pâṇ. VII, 4, 38) Bahvṛicânâm apy asti Kaṭhaçâkhâ beruht wohl auf irgend einem Miſsverständniſs, vgl. Ind. Stud. XIII, 438.]

[90]] nicht die Silbenzahl, sondern die Wortzahl ist das Normgebende hiebei; fünfzig Wörter bilden in der Regel eine kaṇḍikâ, s. Ind. Stud. XI, 13. XII, 90. XIII, 97—99. — Statt ashṭaka findet sich auch der richtigere Name kâṇḍa, und statt des den Taittirîya-Texten eigenthümlichen praçna auch der allgemein übliche Name prapâṭhaka, s. Ind. Studien XI, 13. 124. — Auch das Taitt. Brâhm. und das Taitt. Âr. sind in kaṇḍikâ getheilt, doch ist das Princip dabei noch nicht sicher ermittelt; innerhalb der kaṇḍikâ wird in ihnen der Text auch noch weiter in ganz kleine Abschnitte zerlegt, deren Princip ebenfalls noch nicht feststeht.

[91]] iṭhimikâ ist auf heṭṭhima (aus heṭṭhâ d. i. adhastât), orimikâ auf uvarima (aus upari) zurückzuführen, s. meine Abh. über die Bhagavatî der Jaina I, 404n.

mit den in der Saṃhitâ des weifsen Yajus stehenden, doch ist ihre Reihenfolge verschieden (ob auch die Reihenfolge des Ceremoniells, zu dem sie gehören, ziemlich dieselbe ist) und auch in Bezug auf die Wörter finden mannigfache Verschiedenheiten statt: so ist insbesondere der Âpastamba-Schule die Auseinanderziehung der Halbvocale v und y nach einem Consonanten in uv und iy eigenthümlich[92]). Was die geographischen oder historischen etc. Data betrifft — hier kann ich natürlich nur von der Âpastamba-Schule und dem Kâṭhaka sprechen — so sind es bei der Identität des Stoffes wesentlich dieselben, die wir in der Saṃhitâ des weifsen Yajus antreffen, obschon letztere deren mehrere enthält, insofern in ihr ja auch Sprüche für Ceremonieen stehen, welche hier nicht gekannt sind, so insbesondere für den Purushamedha. Jene Data nun führen uns, wie wir sehen werden, — und dazu kommen hier noch einige andere*) in den Brâhmaṇaartigen Theilen verstreute Erwähnungen — in die Blüthezeit des Reiches der Kurupañcâla[93]), in welcher wir also den Schauplatz der Entstehung beider Werke zu erkennen haben: ob dasselbe (88) auch für ihre endliche Redaction gilt, ist eine andere Frage, deren Beantwortung für die Âpastamba-Saṃhitâ natürlich von dem Einflusse abhängt, der ihrem Namengeber Âpastamba darauf zuzuschreiben ist. Das Kâṭhakam scheint nach dem oben Angegebenen zu Yâska's Zeit schon ein ganz abgeschlossenes Werk gewesen zu sein, da er es ja citirt: dagegen macht die

[92]] näheres hierüber s. Ind. Stud. XIII, 104—6.

*) hierher gehört z. B. die Aufzählung der sämmtlichen Mondstationen in der Âpast. Saṃhitâ, und zwar stehen sie darin in einer von der späteren abweichenden Reihenfolge, welche ihrerseits, wie ich bereits früher (p. 32) bemerkte, nothwendiger Weise zwischen 1472 und 536 a. Chr. festgesetzt sein mufs: damit ist aber freilich für die betreffende Stelle nur das bedingt, dafs sie nicht älter als 1472 a. Chr. sein kann, was sich natürlich von selbst versteht, keineswegs aber etwa das, dafs sie nicht jünger als 536 a. Chr. sein könne. Es ist also eigentlich gar nichts damit gewonnen. [Letzteres bleibt richtig, der Sachverhalt selbst ist indefs etwas anders, s. meine Zusätze oben bei p. 2 und p. 32. Zu den Aufzählung der nakshatra speciell s. meine Abh. „die vedischen Nachr. von den naksh.“ II, 299 fg.]

[93]] von besonderem Interesse hiefür ist die Erwähnung des Dhṛitarâshṭra Vaicitravîrya, sowie der Kämpfe zwischen den Pañcâla und den Kunti im Kâṭhaka s. Ind. Stud. III, 469—472.

Anukramaṇî der Âtreya-Schule den Yâska Paiñgi[94]) (als den Schüler des Vaiçampâyana) zum Lehrer des Tittiri, der seinerseits den Ukha, während dieser den Âtreya*) belehrt haben soll, wodurch für ihren Verfasser wenigstens die Ansicht der Priorität des Yâska über die den Namen des Tittiri und des Âtreya führenden Schulen und Redactionen des schwarzen Yajus erhellt: ob nun diese Ansicht ihres Verfassers die richtige ist, dafür mangeln uns die nöthigen Data: dafs aber dem Yâska jedenfalls irgend welche Thätigkeit in Bezug auf die Saṃhitâ des schwarzen Yajus zuzuschreiben ist, ergiebt sich auch daraus, dafs Bhaṭṭa Bhâskara Miçra in einem erhaltenen Bruchstücke seines Commentars zur Âpastamba-Saṃhitâ**) neben den Ansichten des Kâçakṛitsna und des Ekacûrṇi auch die des Yâska über eine Eintheilung des Textes anführt.

Neben dem Kâṭhaka werden in den Commentaren zum Kâtîyasûtra des weifsen Yajus überaus häufig auch das Mânavam und das Maitram citirt: zwar finden wir diese Namen in den Sûtra oder dergl. Werken noch nicht vor, es sind aber damit jedenfalls dem Kâṭhaka gleichartige Werke gemeint, wie dies die oft ziemlich langen Citate selbst zeigen: wir finden denn auch in der That, obschon erst in

[94]) Bhaṭṭa Bhâskara Miçra nennt statt des Paiñgi vielmehr den Yâjnavalka, s. Burnell Catalogue p. 14.

*) Âtreya war der padakâra seiner Schule, Kuṇḍina dagegen der vṛittikâra. So unklar, wie hier, ist die Bedeutung von vṛitti auch beim schol. zu Pâṇ. IV, 3, 108 (mâdhurî vṛittiḥ) [s. Ind. Stud. XIII, 381].

**) aufserdem haben wir noch (ob auch nur stückweise) einen Commentar von Sâyaṇa dazu, und auch einem Bâlakṛishṇa wird ein solcher Commentar zugeschrieben. [In Burnell's Sammlung, s. Catalogue p. 12—14, befindet sich der gröfsere Theil von Bhaṭṭa Kauçika Bhâskara Miçra's Commentar, unter dem Namen Jnânayajna; derselbe soll 400 Jahre vor Sâyaṇa gelebt haben; er citirt u. A. den Bhavasvâmin und scheint sich speciell an die Âtreyî-Schule anzuschliefsen. — Es wird auch noch ein Paiçâcabhâshya zum schwarzen Yajus erwähnt, s. Ind. Stud. IX, 176. — Die Ausgabe der Taittirîya-Saṃhitâ in der Bibl. Indica mit Sâyaṇa's vollständigem Commentar ist von Roer begonnen (1854), von Cowell und Râma Nârâyaṇa weitergeführt worden und jetzt in der Hand von Maheçacandra Nyâyaratna (das letzte Heft, Nro. 28. 1874 reicht bis IV, 3, 11); den vollständigen Text derselben, in lateinischer Umschrift, habe ich selbst in den Ind. Stud. XI. XII (1871—72) herausgegeben. Ueber das Kâṭhakam s. ebendas. III, 451—79.]

späteren Schriften, die Maitrâyaṇîyâs, und als ihre Unter-
(89) abtheilung die Mânavâs, als Schulen des schwarzen Yajus angegeben. Vielleicht sind diese Werke in Indien noch vorhanden*).

Neben der sogenannteu Saṃhitâ nun kennen die Âpastamba- und auch die Âtreya-Schule**) ein Brâhmaṇam, das sich aber, wie schon bemerkt, von der Saṃhitâ nicht dem Wesen, sondern nur der Zeit nach unterscheidet, insofern es lediglich als ein Nachtrag dazu zu betrachten ist, und theils die in der Saṃhitâ stehenden Sprüche nochmals aufführt, und liturgisch begründet, theils die dort gegebenen liturgischen Regeln weiter ausführt, theils endlich ganz neue hinzufügt, so über den in der Saṃhitâ ganz fehlenden Purushamedha und über die Opfer an die Mondstationen. Vorhanden ist davon bis jetzt, zugleich mit Sâyaṇa's Commentar dazu, nur das dritte und letzte Buch, in zwölf Prapâṭhaka[95]). Die drei letzten derselben, vier verschiedene Abschnitte enthaltend, welche sich auf die Anlegungsart gewisser besonders heiliger Opferfeuer beziehen, werden in der Anukramaṇî der Âtreya-Schule (und es stimmt damit auch Sâyaṇa an einem andern Orte überein) dem Weisen Kaṭha zugeschrieben: es gehören dazu noch zwei Abschnitte, die sich, wie es scheint, nur in der Âtreya-Schule, nicht in

*) dem Catalog von Fort William nach befindet sich daselbst die „Maitrâyaṇî çâkhâ." [Es haben sich seitdem noch andere Handschriften davon gefunden, s. Haug in den Ind. Stud. IX, 175 und in seiner Abh. „Brahma u. d. Brâhmanen" p. 31—34 (1871), so wie Bühler's detaillirte Gesammtübersicht über den Bestand dieser çâkhâ in den Ind. Stud. XIII, 103. 117—128; danach besteht die Maitr. saṃhitâ zur Zeit aus 5 kâṇḍa, von denen aber zwei, die upanishad (s. unten), die als kâṇḍa II gilt, und das letzte, khila genannte kâṇḍam erst secundäre Zuthat sind.]

**) factisch wenigstens, denn die Benennung: Saṃhitâ oder: Brâhmaṇa findet sich in ihrer Anukramaṇî nicht vor: es geht dieselbe vielmehr ohne irgend welche Unterbrechung von den in der Âpastambaschule zur Saṃhitâ gehörigen Theilen zu den darin zum Brâhmaṇa gehörigen über.

[95]] alle drei Bücher sind mit Sâyaṇa's Commentar in der Bibl. Ind. (1855 bis 1870) durch Râjendra Lâla Mitra herausgegeben worden. — Das Hiraṇyakeçiçâkhîyabrâhmaṇam, welches bei Bühler catalogue of Sanskr. Mss. from Gujarât I, 38 aufgeführt ist, wird vielleicht von dem gewöhnlichen Âpastambatexte nur wenig abweichen; wenigstens stimmen die betreffenden çrautasûtra speciell, fast wörtlich, s. Bühler Âpastambîyadharmasûtra Vorwort p. 6 (1868).

der des Âpastamba finden, so wie endlich die beiden ersten Bücher des demnächst zu erwähnenden Taittirîya-Âraṇyaka; diese acht Abschnitte zusammen bilden offenbar einen Nachtrag zu dem vorhin besprochenen Kâṭhaka, scheinen aber nicht als selbständiges Werk vorzukommen, sondern eben nur in ihrer Verbindung mit dem Brâhmaṇa und Âraṇyaka der Âpastamba- (und Âtreya-) Schule, von denen sie sich übrigens auch äufserlich durch den Mangel der Distraction des v und y in uv, iy merklich genug aus-
(90) zeichnen. Die gegen den Schlufs des zweiten dieser Abschnitte (prap. XI, 8) angeführte Legende von dem Besuche des Naciketas in der Unterwelt hat den Ursprung gegeben zu einer Upanishad des Atharvan, welche den Namen Kâṭhakopanishad trägt. Zwischen diesem Nachtrag zum Kâṭhaka nun und dem Kâṭhaka selbst mufs ein bedeutender Zeitraum verflossen sein, wie sich aus den darin in den letzten Abschnitten geschehenden Erwähnungen des Mahâ-Meru, Krauñca, Mainâga, des Vaiçampâyana, des Vyâsa Pârâçarya etc., so wie auch aus der darin als bestehend vorausgesetzten Literatur ergiebt, insofern die Atharvâñgirasas, Brâhmaṇa, Itihâsa, Purâṇa, Kalpa, Gâthâ, Nârâçaṅsyas als Gegenstand des Studiums (svâdhyâya) aufgezählt werden. Der vorletzte dieser Abschnitte wird übrigens auch einem andern Verfasser zugeschrieben, den Aruṇâs nämlich, oder dem Âruṇa, welchen uns der Scholiast zu Pâṇini[96]) als einen Schüler des Vaiçampâyana nennt, wozu die darin sich findende Erwähnung dieses letztern als einer Auctorität vortrefflich pafst: es wird jener Abschnitt somit vielleicht nur fälschlich als der Schule der Kaṭha zugehörig angegeben. — Das Taittirîya-Âraṇyakam, an dessen Spitze derselbe steht, wie ich bereits bemerkt habe, und welches sowohl der Âpa-

[96]] Kaiyaṭa zu Pâṇ. IV, 2, 104 Mahâbhâshya fol. 73b (ed. Benares); er nennt ihn indefs nicht Âruṇa, sondern Aruṇi und führt auf ihn die ibid. im Bhâshya genannte Schule der Âruṇinaḥ zurück; die Aruṇayas werden schon im Kâṭhaka selbst citirt, s. Ind. Stud. III, 475.

stamba- als der Âtreya-Schule angehört, ist überhaupt jedenfalls erst wieder als ein späterer Nachtrag zu dem Brâhmaṇa derselben zu betrachten, und gehört, wie die meisten Âraṇyaka, nur noch an die äufsersten Enden der vedischen Periode. Es besteht aus zehn Büchern, von denen die sechs ersten liturgischen Inhalts sind: das erste und dritte Buch nämlich beziehen sich auf die Anlegung gewisser heiliger Opferfeuer, das zweite Buch auf die Vorbereitungen zum Studium der Schrift, und das vierte, fünfte und sechste auf Manenopfer und Reinigungsopfer, entsprechend den letzten Büchern der Saṃhitâ des w. Yajus. Die vier letzten Bücher des Âraṇyaka dagegen enthalten zwei Upanishad, das siebente, achte und neunte nämlich die κατ' ἐξοχήν (91) sogenannte Taittirîyopanishad, das zehnte die Yâjnikî- oder Nârâyaṇîyâ-Upanishad: die erstere, die Taittirîyopanishad, zerfällt in drei Theile, in die Saṃhitopanishad oder Çikshâvallî*), welche mit einer kurzen grammatischen Untersuchung[97]) beginnt und sich dann zu der Untersuchung über die Einheit des Weltgeistes wendet, sodann in die Ânandavallî und die Bhṛiguvallî, welche beide auch zusammen als Vâruṇî-Upanishad gelten und die Wonne des völligen Aufgehens in der Meditation über den höchsten Geist, über dessen Identität mit der Einzelseele zum Gegenstande haben**). Wenn wir in ihnen schon einer völlig systematisch geregelten Speculation begegnen, so haben wir es ferner in einem Theile der Yâjnikî-Upanishad gar schon mit einer Art sectarischer Verehrung des Nârâyaṇa zu thun, während der andere Theil rituelle Nachträge enthält. So interessant nun dieses ganze Âraṇyakam schon

*) vallî heifst eine Schlingpflanze: es sollen dadurch diese Upanishad wohl als Schlingpflanzen bezeichnet werden, die sich an die Vedaçâkhâ angehängt haben?

[97]] s. oben p. 67, Müller A. S. L. p. 113 fg., Haug über das Wesen des ved. Accents p. 54.

**) eine Uebersetzung etc. der Taitt. Upanishad s. in den Ind. Stud. II, 207—35. Edirt ist sie von Roer nebst Çaṃkara's Commentar dazu im vol. VII der Bibliotheca Indica [der Text allein, als Theil des Taitt. Âr., auch von Râjendra Lâla Mitra, s. die nächste Note. Roer's Uebersetzung erschien in vol. XV der Bibl. Indica.]

durch seinen bunten Inhalt ist und durch seine offenbare Zusammensetzung aus zusammengetragenen Bruchstücken aller Art, so erhält es andererseits auch noch dadurch eine besondere Wichtigkeit, daſs uns das zehnte Buch desselben in einer doppelten Recension wirklich vorliegt, theils nämlich in einem Texte, der Sâyaṇa's Angaben nach den Drâviḍa zugehört, theils in einem andern, der den Namen der Ândhra trägt, beides Namen von Völkern des südwestlichen Indiens. Auſser diesen beiden Texten erwähnt aber Sâyaṇa auch noch eine Recension der Karṇâtaka und eine andere, deren Namen er nicht angiebt. Endlich existirt dieses zehnte Buch*) auch noch als Atharvopanishad und auch hier wieder mit mannigfachen Veränderungen, so daſs die Kritik sich hier ein (92) überreiches Feld von Untersuchungen und Vermuthungen geöffnet sieht. Nun, daran fehlt es zwar allerdings überhaupt nicht in der indischen Literaturgeschichte, selten aber liegen die Facta so klar dar, wie hier, was wir Sâyaṇa's hier wirklich vortrefflichem Commentar zu danken haben.

Sehen wir uns nach den anderen dem schwarzen Yajus zugehörigen Brâhmaṇa um, so finden wir zunächst unter den in den Sâmasûtra citirten Schulen zwei, welche wohl als dem schwarzen Yajus zugehörig zu betrachten sind, die Bhâllavin und die Çâṭyâyanin. Das Brâhmaṇam der Bhâllavin wird vom schol. zu Pâṇini, wohl dem Mahâbhâshya nach[98]), als eins der alten Brâhmaṇa angeführt,

*) eine theilweise Uebersetzung desselben s. in den Ind. Stud. II, 78—100. [edirt ist es in der Gesammtausgabe des Taitt. Âraṇyaka, nebst Sâyaṇa's Commentar dazu (bis auf Buch VII—IX, s. soeben), in der Bibl. Indica (1864 bis 1872) durch Râjendra Lâla Mitra; und zwar in dem von Sâyaṇa zu Grunde gelegten Drâviḍa-Text in 64 anuvâka, unter Beigabe der Varianten des Ândhra-Textes, in 80 anuvâka. In Burnell's Sammlung befindet sich auch ein Commentar des Bhaṭṭa Bhâskara Miçra zum Taitt. Âr., ebenfalls, wie der zur Saṃhitâ, jnânayajna genannt, s. Burnell's Catalogue p. 16. 17.]

[98]] dies ist zwar nicht so, denn zu dem betreffenden sûtra IV, 3, 105 werden die Bhâllavin im M. Bhâshya nicht erwähnt; wohl aber werden sie darin anderweitig genannt, zu IV, 2, 104 (nach Kaiyaṭa gehen sie auf einen Lehrer Bhallu zurück: Bhallunâ proktam adhîyate); da im Anupada VI, 5 ein Bhâllaveyo Matsyo râjaputraḥ citirt wird, so scheinen sie im Lande der Matsya etwa speciell einheimisch gewesen zu sein, s. Ind. Stud. XIII, 441. 442. Noch zur

wir finden es in der Brihaddevatâ erwähnt, und auch Sureçvarâcârya, wie selbst Sâyaṇa noch, citiren Stellen aus der Bhâllaviçruti. Eine der Bhâllavi-Upanishad angeblich entlehnte Stelle führt die Secte der Mâdhava als einen Beweis für die Richtigkeit ihres (Dvaita-) Glaubens an (As. Res. 16, 104). Dafs die Bhâllavin dem schwarzen Yajus angehören, ist übrigens noch unsicher: ich schliefse es vor der Hand nur daraus, dafs Bhâllaveya Name eines Lehrers ist, der im Brâhmaṇa des weifsen Yajus insbesondere getadelt und angefeindet wird. Für die Çâṭyâyanin, deren Brâhmaṇam vom schol. zu Pâṇini ebenfalls zu den alten gerechnet wird[99]) und sich besonders bei Sâyaṇa häufig citirt findet, ist es wohl sicher, dafs sie dem schwarzen Yajus angehören, da dies im Caraṇavyûha, einer modernen Aufzählung der verschiedenen Vedaschulen, so angegeben ist, und überdem ein Lehrer Çâṭyâyani zweimal im Brâhmaṇa des weifsen Yajus erwähnt wird: die besondere Berücksichtigung, die sie in den Sâmasûtra erfahren und die den Citaten nach auch sie selbst dem Sâman zuwenden, erklärt sich wohl durch die eigenthümliche, selbst freilich noch unerklärte Verbindung, in der wir auch sonst noch Schulen des schwarzen Yajus mit denen des Sâman finden[100]): so werden die Kaṭha mit den Sâman-Schulen der Kâlâpa und Kauthuma und mit letzteren auch die Lau-
(93) kâksha zusammen genannt. Bei den Çâkâyanin*), Sâyakâyanin, Kâlabavin, Çâlañkâyanin[101]), die wir,

Zeit des Bhâshikasûtra lag ihr Brâhmaṇa-Text accentuirt, und zwar in der Weise des Çatapatha accentuirt, vor, s. Kielhorn in den Ind. Stud. X, 421.

[99]] ebenfalls nicht nach dem MBhâshya, welches die Çâṭyâyanin hierbei nicht erwähnt; wohl aber führt theils hiebei Kaiyaṭa die von Çâṭyâyana etc. proclamirten Brâhmaṇa als gleichzeitig mit den im Bhâshya genannten Yâjnavalkâni brâhmaṇâni und Saulabhâni br. auf (s. hiezu indefs Ind. Stud. V, 67. 68), theils nennt das M. Bhâshya selbst die Çâṭyâyanin neben den Bhâllavin (zu IV, 2, 104); es scheint als ob dieselben nach dem Norden gehörten, s. Ind. Stud. XIII, 442.

[100]] s. hierüber Ind. Stud. III, 473. XIII, 439.

*) sie werden im zehnten Buche des Brâhmaṇa des weifsen Yajus erwähnt [s. auch Kâthaka 22, 7. Ind. Stud. III, 472]: ebenso auch Sâyakâyana.

[101]] die Çâlañkâyana werden im Calc. Schol. zu Pâṇ. V, 3, 114 (bhâshye na vyâkhyâtam) als Brâhmaṇa zu den Vâhika gerechnet. Vyâsa's Mutter Satya-

wie jene, nur aus Citaten kennen, ist es ganz ungewiſs, ob sie dem schwarzen Yajus angehören. Von den Chagalin, deren Namen eine ziemlich alterthümliche Upanishad in Anquetil's Oupnekhat zu tragen scheint, berichtet der Caraṇavyûha[102]), daſs sie eine Schule des schw. Yajus bilden (nach Pâṇini IV, 3, 109 heiſsen sie Châgaleyinaḥ): ebenso von den Çvetâçvatarâs. Den Namen der letzteren trägt eine metrisch abgefaſste, ihrem Schlusse nach von einem Çvetâçvatara herrührende, Upanishad, in welcher die Sâṃkhyalehre von den beiden Urprincipien mit der Yogalehre von dem Einen Herrn vermischt ist, wobei ein wunderbarer Miſsbrauch von ganz ungehörigen Stellen aus der Saṃhitâ etc. des Yajus gemacht wird, der einzige Anspruch, den sie eben darauf hat, diesem letzteren zugerechnet zu werden: Kapila, der Urheber des Sâṃkhyasystems, erscheint in ihr zur göttlichen Würde selbst erhoben, und gehört sie offenbar einer sehr späten Zeit an, denn wenn auch mehrere Stellen daraus in dem Brahmasûtra des Bâdarâyaṇa citirt werden, woraus denn ihre Priorität vor diesem wenigstens hervorzugehen scheint, so können dieselben ja doch eben so gut aus der gemeinschaftlichen Quelle, dem Yajus nämlich, entlehnt sein. Jedenfalls ist sie übrigens doch noch um ein gut Theil älter als Çaṃkara, da ja dieser sie als Çruti betrachtet und commentirt hat: sie ist mit diesem Commentar*) neuerdings herausgegeben von Dr. Roer in der Bibliotheca Indica vol. VII, s. übrigens auch Ind. Stud. I, 420 fg. — Einen alterthümlicheren Namen wenigstens führt die Maitrâyaṇa-Upanishad, die sich an das vorhin erwähnte Maitram (Brâhmaṇam) anschlieſsen könnte: ihr Text indeſs weist sie durch Sprache und Inhalt einer im

vatî heiſst Çâlañkâyanajâ und Pâṇini selbst Çâlañki, s. Ind. Stud. XIII, 375. 395. 428. 429.

[102]) dies ist dahin zu berichtigen, daſs der Caraṇavyûha den Namen Chagalin, den nur Pâṇini uns überliefert, gar nicht nennt, sondern nur von Châgeyâs oder Châgaleyâs spricht, s. Ind. Stud. III, 258, Müller A. S. L. p. 370. Ueber die „Tschakli" Upanishad Anquetil's s. jetzt Ind. Stud. IX, 42—46.

*) der sich durch eine groſse Zahl oft ziemlich langer Citate aus den Purâṇa etc. auszeichnet. [Roer's Uebersetzung erschien in der Bibl. Ind. vol. XV.]

Verhältnifs zu jenem je- (94) denfalls sehr späten Zeit zu. Es liegen mir leider vor der Hand nur die vier ersten Prapâṭhaka (und zwar in sehr incorrecter Gestalt) vor*), während die Upanishad in Anquetil's Uebersetzung aus 20 Capp. besteht, doch genügen auch jene schon vollständig, um den Charakter des Werkes zu bestimmen. Der König Bṛihadratha, der von der Nichtigkeit der irdischen Dinge durchdrungen die Regierung niedergelegt, resp. seinem Sohne übertragen und sich der Betrachtung hingegeben hatte, wird darin von Çâkâyan'ya (s. gaṇa Kuñja) über das Verhältnifs des Âtman (Geistes) zur Welt belehrt, und zwar erzählt ihm derselbe das, was Maitreya über diesen Gegenstand gesagt hatte, der seinerseits wieder nur die Belehrung der Bâlakhilya darüber durch Prajâpati selbst berichtete. Es stammt hiernach also die betreffende Lehre erst aus der dritten Hand her, und haben wir in dieser Tradition jedenfalls wohl eben das Bewufstsein des späten Ursprungs dieser ihrer Form zu erkennen, welcher letztere sich übrigens äufserlich auch noch dadurch kundgiebt, dafs überaus häufig anderswoher entsprechende Stellen zur Bekräftigung angeführt werden (und zwar durch athâ 'nyatrâ 'py uktam, etad apy uktam, atre 'me çlokâ bhavanti, atha yathe 'yaṃ Kautsâyanastutiḥ). Die Vorstellungen selbst stehen ganz auf der Stufe der entwickelten Sâṃkhyalehre**), und die

*) ich habe dieselben erst ganz neuerdings durch die Güte des Herrn Baron von Eckstein in Paris abschriftlich erhalten, zugleich mit dem zehnten Adhyâya einer Anubhûtiprakâça genannten metrischen Paraphrase der Upanishad, der sich in 150 Çloka eben über jene vier Prapâṭhaka erstreckt. Letzterer ist copirt aus E. I. H. 693 und wird das betreffende Werk wohl identisch sein mit dem von Colebrooke mehrfach erwähnten des Vidyâraṇya? [So ist es, und zwar ist dies Stück jetzt nebst der ganzen Upanishad von Cowell in seiner Ausgabe der Maitr. Upanishad, in 7 prapâṭhaka, nebst dem Commentar des Râmatîrtha und englischer Uebersetzung, in der Bibl. Ind. (1862—70) publicirt worden; dem Commentar zufolge sind einestheils die beiden letzten Bücher als khila zu betrachten, theils gehört die ganze Upanishad zu einem aus vier Büchern bestehenden pûrvakâṇḍa rituellen Inhalts; damit ist denn wohl eben die von Bühler (s. Ind. Stud. XIII, 119 fg.) behandelte Maitrâyaṇîsaṃhitâ gemeint, in der die Upanishad als zweites (!) kâṇḍam aufgeführt wird, s. l. c. p. 121. Die Eckstein'sche Abschrift zeigt mannigfache Abweichungen von dem sonstigen Text, ihr Original ist leider noch nicht aufgefunden.]

**) Brahman, Rudra und Vishṇu repräsentiren den Sattva-, den Tamas- und den Rajas-Theil des Prajâpati.

Sprache ist von der Brâhmaṇa-Prosa theils durch überaus lange Composita theils durch derselben gänzlich fremde und erst der epischen Periode angehörige Wörter (wie sura, yaksha, uraga, bhûtagaṇa etc.) vollständig getrennt. Auch die Erwähnung der graha, Planeten, und des Verrückens des Polarsterns (dhruvasya (95) pracalanam) bedingt eine dem Brâhmaṇa bedeutend posteriore Zeit[103]): in Anquetil's Uebersetzung werden sogar auch die Zodiakalbilder genannt, der mir vorliegende Text reicht leider nicht so weit[104]). Wenn sich unter den im Eingange aufgezählten Fürsten, die trotz aller Hoheit doch den Untergang gefunden haben, kein einziger von den der engeren Sage des Mahâbhârata oder Râmâyaṇa angehörigen Namen vorfindet, so hat dies seinen Grund wohl einfach darin, dafs Bṛihadratha eben als ein Vorgänger der Pâṇḍu gilt, insofern wir ihn wohl jedenfalls mit dem Bṛihadratha, König von Magadha, zu identificiren haben, der dem Mahâ-Bhârata nach (II, 756) seinem später von denselben getödteten Sohne Jarâsaṃdha die Herrschaft übergab und sich in den Büfserwald zurückzog. Die sich hiernach ergebende Belehrung eines Magadhakönigs nun durch einen Çâkâyanya kann ich nicht umhin mit dem Umstande in Verbindung zu bringen, dafs in Magadha gerade die Lehre des Çâkyamuni, der Buddhismus, Eingang gefunden hat: ja, ich möchte eben direct vermuthen, dafs uns hier eine brâhmanische Legende von diesem letzteren vorliegt, während uns sonst dergl. nur von

[103]] nach Cowell (p. 244) sind übrigens unter den graha hier einmal wenigstens (I, 4) nicht die Planeten, sondern die bâlagraha, Kinderkrankheiten, zu verstehen; the dhruvasya pracalanam probably only refers to a pralaya; then even the neverranging polar star is forced to move. An einer zweiten Stelle VI, 16 (p. 124) stehen indessen die graha neben dem Mond und den ṛiksha. Höchst eigenthümlich ist auch die Angabe über die Sterngrenzen der beiden Sonnengänge (VI, 4 Cowell p. 119. 266); s. darüber Ind. Studien IX, 363.

[104]] der Text hat nichts hievon (VII, 1 p. 198); wohl aber wird hier der Saturn, çani, speciell erwähnt (p. 201), und man könnte allenfalls auch bei çukra pag. 200 an die Venus denken. Dieser ganze letzte Adhyâya zeigt übrigens seine ganz secundäre Entstehung sehr deutlich; von Interesse darin ist besonders die scharfe Polemik gegen Ketzer und Ungläubige (p. 206).

Anhängern der buddhistischen Lehre überliefert sind. Maitreya ist bekanntlich bei den Buddhisten der Name des zukünftigen Buddha, doch wird er in ihren Sagen auch schon vielfach direct mit ihrem Çâkyamuni in Verbindung gebracht, so wie dem letztern auch eiu Pûrṇa Maitrâyaṇîputra zum Schüler gegeben wird. Die Lehre der Upanishad steht in der That, so weit sie vorliegt, in enger Verbindung mit den buddhistischen Anschauungen[105]), obschon sie natürlich, weil eben brâhmaṇischen Ursprunges, völlig frei ist von der den Buddhisten eigenthümlichen Dogmatik oder Mythologie: besonders zu beachten ist dabei auch die Verachtung der Schrift (grantha) in einem der zur weiteren Bekräftigung angeführten Çloka*).

Es werden übrigens weder die Chagalin, noch die (96) Çvetâçvatara, noch die Maitrâyaṇîya in den Sûtra der andern Veda oder dergl. Werken als Schulen des schw. Yajus genannt: den letzteren ist indeſs jedenfalls eine groſse Thätigkeit für denselben zuzuschreiben, und die Namen Maitreya und Maitreyî wenigstens finden sich in den Brâhmaṇa nicht selten angeführt.

Auch bei den Sûtra, die dem schwarzen Yajus zugehören, ist die groſse Zahl verschiedener Schulen sehr auffallend: wenn wir die meisten derselben ebenfalls auch nur aus Citaten kennen, so ist hier doch gegründete Aussicht vorhanden, theils daſs die ungemein reiche Sammlung des East India House, die ich nur höchst oberflächlich kenne, auch hiervon noch manchen Schatz enthalten wird, theils daſs in Indien selbst sich noch viele derselben auffinden werden: die

105] Bâṇa's Harshacaritram berichtet von einem zum Buddhismus übergetretenen Maitrâyaṇîya Divâkara, und Bhâu Dâji fügt hinzu, Journal Bombay Branch R. A. S. X, 40, daſs noch jetzt Maitr. Brâhmaṇas bei Bhaḍgâon am Fuſs des Vindhya leben, mit denen andere Brâhmaṇa nicht zusammen essen; the reason may have been the early Buddhist tendencies of many of them.

*) der sich übrigens nebst einigen andern derselben ganz identisch in der Amṛitavindu (resp. Brahmavindu)-Upanishad wiederfindet. [Mag es auch immerhin sehr zweifelhaft sein, ob das Wort grantha wirklich von vorn herein und in älterer Zeit von schriftlichen Texten zu verstehen ist (vgl. Ind. Stud. XIII, 476), in diesem Verse hier wird schwerlich eine andere Auffassung möglich sein, s. unten p. 159].

hiesige Sammlung enthält gar nichts dergl. Was zunächst die Çrautasûtra betrifft, so sind mir das Kaṭhasûtram*), das Manusûtram, das Maitrasûtram und das Laugâkshisûtram nur aus den Commentaren zum Kâtîyasûtra des weifsen Yajus bekannt: das zweite derselben befindet sich indefs dem Cataloge nach in der Sammlung des Fort William[106]), das letzte, dessen Verfasser im Kaṭhasûtra wie im Kâtîyasûtra citirt wird, wie es scheint, in Wien. Mahâdeva, ein Commentator des Kalpasûtra des Satyâshâḍha Hiraṇyakeçi, läfst in seiner Einleitung dazu, wo er die Reihenfolge der Taittirîyasûtra aufzählt, jene vier ganz weg, und nennt an der Spitze der letzteren das Sûtram des Baudhâyana als das älteste, dann das des Bhâradvâja, darauf das das des Âpastamba, danach das des Hiraṇyakeçi selbst und endlich zwei sonst in dieser Beziehung nicht genannte Namen, deren erster zudem vielleicht verderbt ist, Vâdhûna und Vaikhânasa. Von diesen Namen ist nun Bhâradvaja der einzige, der sich in vedischen Werken vorfindet, im Brâhmaṇa nämlich des weifsen Yajus, insbesondere in den Nachträgen zum Vṛihad-Âraṇyaka (wo mehrere Personen (97) dieses Namens genannt sind), im Kâtîyasûtra desselben, im Prâtiçâkhyasûtra des schw. Yajus, und bei Pâṇini: wenn auch der Name ein Patronymicum ist, so ist es doch möglich, dafs diese letzteren Citate sich auf dieselbe Person beziehen, danach wäre er zugleich als der Stifter einer grammatischen Schule, der Bhâradvâjîyâs, anzusehen: von seinem Sûtra ist mir

*) darin wird, den Angaben nach, Laugâkshi und das Lâmakâyninâm Brâhmaṇam citirt.

[106]] s. hierüber, so wie über Inhalt und Eintheilung des Werkes, das von mir nach Cowell's Mittheilungen in den Ind. Stud. V, 13—16 Bemerkte; Haug in den Ind. Stud. IX, 175. Auch in Bühler's Catalogue of Msc. from Gujarât I, 188 (1871) wird ein Mânavam çrautasûtram, mit 322 foll., aufgeführt. Die von Goldstücker u. d. Titel: „Mânava kalpasûtra, being a portion of this ancient work on Vedic rites together with the commentary of Kumârilasvâmin" facsimilirt herausgegebene Handschrift (1861) giebt vom Text nur sehr wenig, da der Comm. stets nur die Anfangsworte der Stellen, die er behandelt, anführt; ob die Worte am Schlufs: Kumârelabhâshyaṃ samâptaṃ wirklich besagen, dafs der Comm. von Kumârilasvâmin stamme, ist wohl auch noch nicht ganz sicher.

noch nichts zu Gesicht gekommen, und kenne ich es nur aus Citaten; nach einer Angabe bei dem eben erwähnten Mahâdeva behandelt es das Manenopfer in zwei Praçna, theilt also mit den übrigen Sûtra diese dem schwarzen Yajus eigenthümliche Benennung der Abschnitte[107]. Das Sûtram des Âpastamba*) findet sich im East India House vor, zum Theil auch in Paris: es werden dazu Commentare von Dhûrtasvâmin und von Tâlavṛintanivâsin erwähnt[108]), so wie zu dem des Baudhâyana ein Commentar des Kapardisvâmin[109]). Das Werk des Satyâshâḍha umfaſst, der Angabe des Mahâdeva nach[110]), siebenundzwanzig Praçna, deren Inhalt ziemlich genau mit der auch im Kâtîyasûtra befolgten Reihenfolge übereinstimmt; nur die letzten neun machen davon eine Ausnahme und sind ihm ganz eigenthüm-

[107] das Bhâradvâjîyasûtram ist jetzt von Bühler aufgefunden, s. dessen Catalogue of Mss. from Guj. I, 186 (212 foll.); auch das Vaikhânasasûtra findet sich daselbst aufgeführt I, 190 (292 foll.); s. auch Haug in den Ind. Stud. IX, 175.

*) den Citaten nach wird darin häufig das Vâjasaneyakam, Bahvṛicabrâhmaṇam, Çâṭyâyanakam erwähnt.

[108] über das Âpastambaçrautasûtram und die dazu gehörigen Commentare: Dhûrtasv., Kapardisvâmin, Rudradatta, Gurudevasvâmin, Karavindasvâmin, Tâlav., Ahobalasûri (Aḍabîla bei Bühler am a.O. p. 150, der auch noch einen Nṛisiñha erwähnt p. 152) u. Andere s. Burnell in seinem Catalogue p. 18—24 und im Indian Antiquary I, 5. 6. Danach besteht das Werk aus 30 praçna; die ersten 23 derselben behandeln das Opferritual in wesentlich derselben Reihenfolge, darçapûrṇamâsau bis sattrâyaṇam, die auch bei Hiraṇyakeçi vorliegt, dessen sûtram überhaupt nahezu identisch mit dem des Âpastamba ist, s. Bühler's Vorwort zum Âp. dharmasûtra p. 6; praçna 24 enthält die allgemeinen Regeln, paribhâshâs, edirt von M. Müller in Z. D. M. Ges. IX (1855), einen pravarakhaṇḍa und ein hautrakam; praçna 25—27 enthalten das gṛihyasûtram, praçna 28. 29 das von Bühler (1868) herausgegebene dharmasûtram, und praçna 30 das çulvasûtram (çulva, Meſsschnur).

[109] über das Baudhâyanasûtram s. ebenfalls Burnell in seinem Catalogue p. 24—30. Bhavasvâmin, der es u. A. auch commentirt hat, wird schon von Bhaṭṭa Bhâskara erwähnt, und daher von Burnell (p. 26) in das achte Jahrh. gesetzt. Nach Kielhorn Cat. of S. Mss. in the south div. of the Bombay pres. p. 8 existirt dazu auch ein Comm. von Sâyaṇa, für den es ja das eigentliche Textbuch der Yajus-Schule, zu der er gehörte, bildete, s. Burnell Vañçabrâhmaṇa p. IX. XIX. In Bühler's Catalogue of Mss. from Gujarât I, 182. 184 werden noch Anantadeva, Navahasta und Çesha als Scholiasten genannt. Der Gesammtumfang des Werkes steht noch nicht fest; das Baudhâyana dharmasûtram, das nach Bühler Digest of Hindu Law I, p. XXI (1867), wie bei Âpastamba und Hiraṇyakeçi, einen Theil des çrautasûtra bildet, ist von Govindasvâmin commentirt worden, s. Burnell p. 35.

[110] auch Mâtṛidatta und Vâñceçvara(?) werden als Commentatoren genannt, s. Kielhorn a. a. O. p. 10.

lich: der 19. und 20. Praçna beziehen sich auf häusliche Ceremonieen, die sonst ihren Platz in den Grihya- und Smârta-Sûtra finden: der 21. enthält genealogische Angaben und Listen, wie dies auch in einem Praçna des Baudhâyanasûtra geschieht*).

Noch spärlicher sind die Nachrichten über die Grihyasûtra des schwarzen Yajus: blos aus Citaten bekannt sind mir das Kâṭhakam Grihyasûtram, das des Baudhâyana (vorhanden in der Sammlung des Fort William), Bhâradvâja, und Satyâshâḍha, resp. Hiraṇyakeçi, wenn hier nicht gar blos die betreffenden Praçna des Kalpasûtra gemeint sind[111]), und allein von dem Grihyasûtra der Maitrâya- (98) ṇîya-Schule habe ich eine Paddhati selbst durchgesehen, welche den gewöhnlichen Gegenstand (die 16 Saṃskâra, Sacramente) behandelt. Auch von der Mânava-Schule wird ein Grihyasûtram existirt haben[112]), was ich aus der Existenz des diesen Namen tragenden Gesetzbuches schliefse[113]), ebenso wie wohl auch die dem Atri, Âpastamba, Châgaleya, Baudhâyana, Laugâkshi, Çâṭyâyana zugeschriebenen Gesetzbücher auf die gleichnamigen Schulen des schwarzen Yajus, resp. deren Grihyasûtra zurückzuführen sind[114]).

Ich habe endlich als ein Sûtram des schwarzen Yajus

*) bei Âçvalâyana finden wir dergl. auch am Schlufs, aber nur kurz, und für das Kâtîyasûtram tritt ein Pariçishṭam ein. [Der 26. und 27. praçna behandeln bei Hiraṇyakeçi die dharmâs, so dafs also auch hier wie bei Âpast. und Baudh. das dharmasûtram einen Theil des çrautasûtra bildet.]

[111]] dies ist in der That wohl so. Ueber Âpastamba- und Bhâradvaja-grihya s. Burnell Catalogue p. 30—33. Die auf das Geburtsritual bezüglichen Abschnitte zweier „prayoga" beider Texte hat Speijer edirt in seiner Schrift de ceremonia apud Indos quae vocatur jâtakarma (Leyden 1872).

[112]] dasselbe ist factisch vorhanden, s. Bühler Catalogue I, 188 (80 foll.) und Kielhorn am a. O. p. 10 (Fragment).

[113]] Johäntgen in seiner dankenswerthen Schrift über das Gesetzbuch des Manu (1863) hat p. 109 fg. aus den geographischen Angaben bei Manu II, 17 fg. das Gebiet zwischen Drishadvatî und Sarasvatî als den eigentlichen Sitz der Mânavâs bezeichnet. Das ist wohl etwas zu strict. Jedenfalls aber weisen uns die Angaben über den Umfang des Madhyadeça, welche in dem Pratijnâpariçishṭa des weifsen Yajus sich finden, für diesen letzteren mehr nach Osten, s. meine Abh. über das pratijnâsûtra (1872) p. 101. 105.

[114]] s. Johäntgen am a. O. p. 108. 109.

noch dessen Prâtiçâkhyasûtram zu nennen. Die einzige Handschrift, die ich davon kenne, beginnt leider erst im vierten Abschnitt des ersten der beiden Praçna. Es ist dies Werk besonders bedeutsam durch die vielen höchst eigenthümlichen Namen von Lehrern, die es aufführt*): so Âtreya, Kauṇḍinya (einmal mit dem Titel Sthavira), Bhâradvâja, die wir schon kennen, sodann Vâlmîki, ein Name, der in dieser Verbindung ganz besonders überrascht, ferner Âgniveçya, Âgniveçyâyana, Paushkarasâdi u. a. Letztere beide Namen, so wie der des Kauṇḍinya**) werden in buddhistischen Schriften als Namen von Zeitgenossen resp. Schülern Buddha's genannt, und Paushkarasâdi wird auch von Kâtyâyana dem Verfasser der Vârttika zu Pâṇini in diesen citirt. Zu bemerken ist ferner die hier zuerst geschehende Erwähnung der Namen Mîmâṅsakâs und Taittirîyakâs, so wie die am Schlufs sich findende Gegenüberstellung von Chandas und Bhâshâ, d. i. vedischer und gewöhnlicher Sprache[115]). Es erstreckt sich das Werk, wie es scheint, auch auf einen Theil des Âraṇyaka des schw. Yajus, ob auf das Ganze? ist noch nicht auszumachen und schwerlich anzunehmen[116]).

Zum Schlusse habe ich noch die schon früher erwähnten beiden Anukramaṇî aufzuführen, die eine zur Âtreya-Schule, die andere zu der Cârâyaṇîya-Schule des Kâṭha-
(99) ka gehörig. Die erstere[117]) beschäftigt sich fast nur

*) es sind ihrer zwanzig, s. Roth zur Lit. und Gesch. p. 65. 66.

**) s. Ind. Stud. I, 441 not. [XIII, 387 fg. 418].

[115]] an der betreffenden Stelle (XXIV, 5) ist „chandobhâshâ“ vielmehr „the Veda language“ selbst (Whitney p. 417).

[116]] wir haben jetzt durch Whitney im Journal Am. Or. Soc. vol. IX (1871) eine vortreffliche Ausgabe des Werkes in Text, Uebersetzung und Noten, nebst dem Tribhâshyaratna genannten Commentar eines Ungenannten (oder sollte er doch Kârttikeya heifsen?), der aus den drei älteren Commentaren von Âtreya, Mâhisheya und Vararuci zusammengestellt ist. — Eine Beziehung auf das Taitt. Âraṇy. oder Taitt. Brâhm. findet im Text nicht statt, vielmehr beschränkt sich derselbe ausschliefslich auf die Taitt. S.; im Commentar indefs wird allerdings an einigen wenigen Stellen auch über Ts. hinausgegangen, s. die specielle Darstellung der hergehörigen Punkte bei Whitney p. 422—426. S. übrigens auch Ind. Stud. IV, 76—79.

[117]] s. Ind. Stud. III, 373—401. XII, 350—7 und die ähnlichen Angaben

mit dem Inhalt der einzelnen Abschnitte, denselben ihrer Reihenfolge nach angebend, und zwar besteht sie aus zwei Theilen: der erste Theil, in Prosa, ist eine reine Nomenclatur, der zweite Theil, in 34 Çloka, ist nicht viel mehr, hat indeſs daneben auch noch einige Angaben über die Ueberlieferung des Textes: daran schlieſst sich dann ein Commentar zu beiden Theilen, welcher die einzelnen Abschnitte mit ihren Anfangsworten und ihrem Umfange namhaft macht. Die Anukramaṇî des Kâṭhaka läſst sich nur wenig auf den Inhalt ein, ist vielmehr alleinig auf die Angaben der Ṛishi der einzelnen Abschnitte sowohl als der einzelnen Verse gerichtet, wobei sie in den dem Ṛik entlehnten Stücken mit den betreffenden Angaben, die sich bei diesem finden, häufig in bedeutendem Widerspruche steht, insbesondere eine Menge ganz neuer Namen aufführt. Dem Schlusse nach rührt sie von Atri her, der sie dem Laugâkshi mittheilte.

Wenden wir uns nunmehr zum weiſsen Yajus.

Was zunächst diesen Namen selbst betrifft, so habe ich schon bemerkt, wie er sich wohl darauf bezieht, daſs hier die Opfersprüche von ihrer liturgischen Begründung und dogmatischen Erklärung geschieden sind und daſs wir hier eine systematisch geordnete Vertheilung des im schwarzen Yajus bunt mit einander vermischten Materials vor uns haben: so erklärt auch der Commentator Dviveda Gañga den Ausdruck çuklâni yajûṅshi, an der einzigen Stelle, wo er sich bis jetzt in diesem Sinne vorfindet, in dem letzten Nachtrage nämlich, der dem Vṛihad-Âraṇyaka des weiſsen Yajus zugefügt worden ist: ich sage an der einzigen Stelle, denn wenn er sich auch, und zwar in der Form çukrayajûṅshi, einmal im Âraṇyaka des schwarzen Yajus (5, 10) vorfindet, so hat er doch daselbst schwerlich diese allgemeine Bedeutung, sondern bezeichnet dort wohl im Gegentheil das vierte und fünfte Buch dieses Âraṇyaka selbst: dieselben führen nämlich in der Anukramaṇî der Âtreya-Schule

aus Bhaṭṭa Bhâskara Miçra bei Burnell Catalogue p. 14. Dabei erscheint der Âtreyî-Text in specieller Beziehung zu einem Sârasvata pâṭha.

den Namen çukriyakâṇḍa, weil sie sich auf Entsühnungscere- (100) monieen beziehen, und gehört dieser Name çukriya (entsühnend [, eig. wohl hellend?]) auch den entsprechenden Theilen der Saṃhitâ des weifsen Yajus an, wie ferner sogar auch den Sâman, welche dabei verwendet werden.

Ein zweiter Name des weifsen Yajus geht zurück auf den Beinamen Vâjasaneya, welcher dem Yâjnavalkya, dem als Urheber desselben geltenden Lehrer, in eben jenem letzten Nachtrage zum Vrihad-Âraṇyaka gegeben wird. Mahîdhara im Beginn seines Commentars zur Saṃhitâ des weifsen Yajus erklärt Vâjasaneya als Patronymicum, Sohn des Vâjasani: sei dies richtig, oder sei das Wort vâjasani als appellativum zu fassen, jedenfalls bedeutet es den „Nahrungsspender"*) und bezieht sich auf den Hauptzweck, der allem Opferceremoniell zu Grunde liegt, auf die Erlangung der nöthigen Nahrung von den durch die Opfer gnädig zu stimmenden Göttern: eben darauf geht auch der Name vâjin zurück „Nahrunghabend", mit welchem die Theologen des weifsen Yajus hie und da bezeichnet werden[118]). Von Vâjasaneya nun sind zwei Wortformen abgeleitet, unter welchen sich Saṃhitâ und Brâhmaṇam des weifsen Yajus citirt finden, Vâjasaneyakam nämlich, so zuerst in dem Taittirîyasûtra des Âpastamba und im Kâtîyasûtra des weifsen Yajus selbst, und Vâjasaneyinas**), die jene Beiden Studirenden, so zuerst in dem Anupadasûtra des Sâmaveda.

Es tritt uns nun hier im weifsen Yajus der sonst nicht vorkommende Fall entgegen, dafs Saṃhitâ und Brâhmaṇam

*) MBh. XII, 1507 ist es Beiname des Krishṇa. [Auch hier wird es wie oben erklärt; für den Ṛik dagegen ist, dem Petersburger Wörterbuch zufolge, vielmehr die Bedeutung: Muth, Kraft verschaffend, siegreich, Beute, Preis gewinnend ansusetzen; die Erklärung des Wortes vâja durch Speise (annam) ist überhaupt wohl nur eine scholastische.]

118] nach einer anderen Auffassung geschieht dies deshalb, weil die Sonne als Rofs dem Yâjnavalkya die ayâtayâmasaṃjnâni yajûṅshi offenbarte, s. Vishṇu Pur. III, 5, 28; „rasch, muthig, Rofs" sind die Grundbedeutungen des Wortes.

**) kommt im Gaṇa Çaunaka vor. [Das Vâjasaneyakam wird auch bei Lâṭyâyana citirt.]

desselben in zwei verschiedenen Recensionen vollständig erhalten sind, und gewinnen wir dadurch einen Maafsstab für das gegenseitige Verhältnifs solcher Schulen überhaupt. Es stimmen diese beiden Recensionen in Bezug auf den Inhalt fast völlig mit einander überein, desgl. auch in Bezug auf die Anordnung desselben, worin sich indefs doch mannigfache, obschon leichte, Verschiedenheiten vorfinden: der Hauptunter-
(101) besteht theils in wirklichen Varianten bei den Opfersprüchen, wie im Brâhmaṇa, theils in orthographischen resp. in orthoepischen Eigenthümlichkeiten. Die eine dieser Recensionen trägt den Namen der Kâṇva, die andere den der Mâdhyaṃdina, Namen, welche übrigens in den Sûtra oder dergl. Schriften sich noch nicht vorfinden: nur das Prâtiçâkhyasûtram des weifsen Yajus selbst macht davon eine Ausnahme und erwähnt einen Kâṇva, so wie die Mâdhyaṃdinâs: auch in dem Nachtrage zum Vṛihad-Âraṇyaka, in den Lehrerlisten, wird wenigstens ein Kâṇvîputra (VI, 5, 1) und ein Mâdhyaṃdinâyana (IV, 6, 2) erwähnt, obwohl nur in der einen (der Kâṇva-) Recension, nicht in der andern, und zwar der erstere unter den jüngsten, der andere unter den jüngeren Gliedern der betreffenden Listen. Es frägt sich nun, ob beide Recensionen als gleichzeitig oder vielleicht die eine als die ältere anzusehen ist. Man könnte letzteres annehmen und zwar die Kâṇvaschule für die ältere erklären: theils nämlich ist Kâṇva der Name einer der alten Sängerfamilien des Ṛigveda — und mit dem Ṛigveda stimmt auch die Beiden eigenthümliche Bezeichnung des cerebralen ḍ durch l —, theils scheint sich die übrige Literatur des weifsen Yajus mehr an die Schule der Mâdhyaṃdina anzuschliefsen: wie dem auch sei[119]), keinesfalls dürfen wir

[119]] in Pataṃjali's Mahâbhâshya werden die Mâdhyaṃdina nicht genannt, wohl aber die Kâṇvâḥ, das Kâṇvakam, ein gelber (piñgala) Kâṇva und ein Kâṇvyâyana, so wie deren Schüler, s. Ind. Stud. XIII, 417. 444. Die Schule der Kaṇvâs Sauçravasâs wird schon im Kâṭhaka genannt, s. dazu Ind. Stud. III, 475, und auch im Âpastambadharmasûtra wird auf einen Lehrer Kaṇva, resp. Kâṇva, einige Male Bezug genommen. Kaṇva und Kâṇva erscheinen sodann auch im pravara-Abschnitt bei Âçvalâyana, so wie bei Pâṇini selbst (IV, 2, 111) etc.

etwa einen langen Zwischenraum zwischen beiden Recensionen annehmen, dafür sind sie sich zu gleich, und thun wir vielleicht überhaupt besser, ihren Unterschied als einen geographischen zu betrachten, wie sich die orthoepischen Verschiedenheiten im Allgemeinen am Besten aus geographischen Gründen erklären lassen. Was nun aber die Zeit selbst anbetrifft, welcher wir diese Recensionen zuzuschreiben haben, so habe ich schon früher in der allgemeinen Uebersicht (p. 11) bemerkt, dafs wir hier vielleicht einmal, was auf diesem Gebiete so selten ist, einen historischen Boden gewinnen können. Arrian nämlich erwähnt nach Megasthenes ein Volk der *Μαδιανδινοι*, durch deren Land der Flufs Andhomatî ströme, und habe ich die Vermuthung gewagt, dafs wir unter ihnen die Mâdhyaṃ- (102) dina zu verstehen haben[120]), von denen die eine dieser Schulen benannt ist, dafs demnach diese letztere entweder damals schon bestand, oder sich gleichzeitig, resp. etwa bald darauf bildete*). Sicher ist die Sache freilich nicht, denn mâdhyaṃdina „südlich" kann überhaupt jedes südliche Volk oder jede südliche Schule bezeichnen, wie wir denn in der That auch mâdhyaṃdina Kauthumâs „südliche Kauthuma" erwähnt finden**). Es pafst aber im Allgemeinen jene Zeit so völlig hierher, dafs jene Vermuthung wenigstens nicht von der Hand zu weisen ist. Streng

[120]] das Land der *Μαδιανδινοι* fällt gerade mitten in dén „madhyadeça" hinein, dessen Grenzen uns im Pratijnâpariçishṭa angegeben werden, s. meine Abh. über das Pratijnâsûtra p. 101—105.

*) ob wir dann annehmen dürften, dafs alle die jetzt in der Mâdhyaṃdina-Schule enthaltenen Stücke bereits ihren Platz in dieser Redaction fanden, ist eine Frage für sich. [Eine interessante Bemerkung Müller's Hist. A. S. L. p. 453 weist darauf hin, dafs das Gopathabrâhmaṇam, wo es (I, 29) die Anfangswörter der einzelnen Veda aufführt, für den Yajurveda den Anfang der Vâjas. S., nicht den von Ts. (oder Kâṭh.) citirt.]

**) [Vinâyaka bezeichnet sein Kaushîtakibrâhmaṇabhâshyam als: mâdhyaṃdina Kauthumânugam; sollten hier nicht aber etwa doch vielmehr die beiden Schulen dieses Namens (Mâdhy. und Kauth.) gemeint sein? Es erscheinen dieselben nämlich ganz ebenso neben einander in einer von Hall publicirten Inschrift s. Journal Am. Or. S. VI, 539.] In der Kâçikâ (zu Pân. VII, 1, 94) wird ein Grammatiker Mâdhyaṃdini als Schüler des Vyâghrapâd (Vyâghrapadâṃ varishṭhaḥ) genannt, s. Böhtlingk Pâṇini Einleitung p. L: wobei zu bemerken ist, dafs im Brâhmaṇa zwei Vaiyâghrapadya und ein Vaiyâghrapadîputra erwähnt werden.

davon zu scheiden ist natürlich die Frage über die Entstehungszeit des weifsen Yajus, die wir vielmehr nur nach den darin selbst enthaltenen Daten lösen dürfen: und zwar sind wir nun hierbei insbesondere auch noch darauf angewiesen, die einzelnen Theile desselben aus einander zu halten, die in seiner vorliegenden Gestalt mit einander zu einem Ganzen verbunden sind: wir haben hier glücklicher Weise noch Data genug um die Priorität oder Posteriorität der einzelnen Stücke erkennen zu können.

Was zunächst die Saṃhitâ des weifsen Yajus, die
Vâjasaneyi-Saṃhitâ betrifft, so liegt sie uns in beiden
Recensionen in 40 Adhyâya vor, die in der Mâdhyaṃ-
dina-Schule zusammen in 303 Anuvâka und 1975 Kaṇ-
ḍikâ zerfallen. Die ersten fünfundzwanzig Adhyâya ent-
halten die Sprüche für das allgemeine Opferceremoniell[121]),
zunächst (I. II) für das Neumonds- und Vollmondsopfer, dann
(III) für das Feueropfer Früh und Abend, so wie für die
alle vier Monat (am Beginn der drei Jahreszeiten) zu brin-
genden Opfer, darauf (IV—VIII) für das Somaopfer im All-
gemeinen und (IX. X) für zwei Modificationen desselben,
danach (XI—XVIII) für die Anlegung der heiligen Feuer-
altäre, sodann (XIX—XXI) für die Sautrâmaṇî, eine Ce-
(103) remonie, die ursprünglich zur Sühne der üblen Folgen
des zu viel genossenen Somatrankes bestimmt war, endlich
(XXII—XXV) für das Pferdeopfer. Wenn schon die sieben
letzten dieser Adhyâya vielleicht als eine spätere Zuthat zu
den ersten achtzehn zu betrachten sein mögen, so ist es we-
nigstens für die ihnen wieder folgenden letzten fünfzehn Adh-
yâya ganz sicher, dafs sie späteren, möglicher Weise bedeu-
tend späteren, Ursprungs sind. Schon in der den Namen des
Kâtyâyana tragenden Anukramaṇî des weifsen Yajus,
so wie in einem Pariçishṭa dazu[122]), und danach auch

[121]] eine übersichtliche, aber gedrängte Darstellung desselben habe ich in meinen Abhh. zur Kenntnifs des vedischen Opferrituals Ind. Stud. X, 321—396. XIII, 217—292 begonnen.

[122]] s. meine Abh. über das pratijnâsûtra (1872) p. 102. 105.

in Mahîdhara's Commentar der Saṃhitâ werden XXVI —XXXV direct als Khilam, d. i. Nachtrag, und XXXVI —XL als Çukriyam (mit dem oben besprochenen Namen) bezeichnet, was der (Mitâksharâ genannte) Commentar zum Gesetzbuche des Yâjnavalkya dahin abändert, dafs XXX, 3 das Çukriyam und XXXVI, 1 ein Âraṇyakam*) beginnt. Die vier ersten nun dieser später hinzugefügten Adhyâya (XXVI—XXIX) enthalten Opfersprüche, welche zu den in den früheren Adhyâya behandelten Ceremonieen gehören und dazu am gehörigen Orte nachzutragen sind. Die folgenden zehn Adhyâya (XXX—XXXIX) dagegen enthalten die Sprüche für ganz neue Opfer-Ceremonieen, den Purushamedha (Menschenopfer[123]) nämlich, den Sarvamedha (Allopfer), den Pitṛimedha (Manenopfer) und den Pravargya (Reinigungsopfer[124]). Der letzte Adhyâya endlich steht ohne irgend welchen directen Bezug zum Opfer-Ceremoniell da, und wird auch als Upanishad**) betrachtet, angeblich dazu bestimmt, die richtige Mitte zwischen den die Opferwerke allein Betreibenden und den sie gänzlich Vernachlässigenden herzustellen, ist übrigens jedenfalls einer sehr entwickelten Stufe der (104) Speculation angehörig, da er einen Herrn (îç) des Alls annimmt***). — Abgesehen nun von den erwähnten äufseren Angaben über die Posteriorität dieser 15 Adhyâya, ergiebt sich dieselbe auch zur Genüge

*) dafs ein Theil dieser letzten Bücher als Âraṇyakam zu betrachten ist, scheint sicher, und für XXXVII—XXXIX insbesondere ist es gewifs, da sie im Âraṇyaka-Theile des Brâhmaṇa erklärt werden.

[123]] s. meine Abh. über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit in den Ind. Streifen I, 54 fg.

[124]] diese Uebersetzung des Wortes pravargya ist keine wörtliche (für diese siehe das Petersburger Wörterbuch unter $\sqrt{}$varj mit pra), sondern dem Sinn und Zweck der betreffenden Ceremonie entlehnt; dieselbe ist nach Haug zu Ait. Br. I, 18 p. 42: a preparatory rite intended for providing the sacrificer with a heavenly body, with which alone he is permitted to enter the residence of the gods.

**) es sind übrigens auch noch andere Theile der Vâjas. S. später als Upanishad angesehen worden, so das XVI. Buch (Çatarudriya), das XXXI. (Purushasûkta), XXXII. (Tadeva) und der Anfang des XXXIV. (Çivasaṃkalpa).

***) nach Mahîdhara's Commentar ist die Polemik darin theilweise gegen die Bauddha gerichtet, resp. wohl gegen die später Sâṃkhya gen. Lehren

sowohl aus ihrem Verhältnifs zum schwarzen Yajus, als ferner aus ihrem Verhältnifs zu ihrem eigenen Brâhmaṇa, als endlich aus den in ihnen enthaltenen Daten selbst. In der Taittirîya-Saṃhitâ nämlich finden sich nur die in den ersten 18 Adhyâya enthaltenen Sprüche nebst einigen der zum Pferdeopfer gehörigen Mantra vor, die übrigen derselben nebst den zur Sautrâmaṇî und dem Menschenopfer gehörigen sind erst im Taittirîya-Brâhmaṇa, und die für das Allopfer, wie für das Reinigungsopfer und Manenopfer gar erst im Taittirîya-Âraṇyaka behandelt. — Ebenso werden zwar die ersten 18 Adhyâya im Brâhmaṇa des weifsen Yajus in den ersten neun Büchern vollständig Wort für Wort aufgeführt und erklärt: von den Sprüchen für die Sautrâmaṇî aber und das Pferdeopfer, wie für das Menschenopfer, Allopfer und Manenopfer (XIX—XXXV) werden im zwölften und dreizehnten Buche desselben nur einige wenige angeführt, und zwar meist nur mit ihren eigenen Anfangsworten oder gar blos mit denen der Anuvâka, ohne dafs sie irgendwie erklärt werden, und nur die drei vorletzten Adhyâya (XXXVII—XXXIX) werden wieder Wort für Wort erklärt, im Anfange nämlich des vierzehnten Buches. Für die blos so oben hin mit den Anfangsworten aufgeführten Mantra erscheint eine Erklärung für unnöthig erachtet worden zu sein, wohl weil sie dem Verständnifs noch zu nahe standen, und fehlt uns daher natürlich für sie wenigstens die Garantie, ob sie dem Brâhmaṇa in dér Textgestalt vorlagen, die sie gegenwärtig tragen. Für die gar nicht erwähnten Mantra hingegen entsteht jedenfalls sogar die Vermuthung, dafs sie noch gar nicht in den dem Brâhmaṇa vorliegenden Saṃhitâ-Text aufgenommen waren: es sind dieselben im grofsen Gan- (105) zen zwiefacher Art, theils sind es Strophen, die dem Ṛik entlehnt sind; und welche der Hotar zu recitiren hat, die also streng genommen gar nicht im Yajus stehen sollten, und auf welche das Brâhmaṇam möglicher Weise deshalb keine Rücksicht genommen haben könnte, weil es eben mit den speciellen Obliegenheiten des

Hotar nichts zu thun hat, so insbesondere im 20., 33., 34. Adhyâya, theils sind es selbst Brâhmaṇa-artige Stellen, die indeſs nicht etwa nach Art des schwarzen Yajus zur Erklärung von ihnen vorhergehenden Mantra dienen sollen, sondern selbständig für sich dastehen, so insbesondere einige Stellen im 19. Adhyâya, und die listenförmige Aufzählung der Opferthiere beim Pferdeopfer im 24. Adhyâya. Auch in den ersten 18 Adhyâya finden sich übrigens einige Opfersprüche, die das Brâhmaṇam entweder gar nicht erwähnt, und die also zu seiner Zeit noch nicht dazu gehörten, oder die es obenhin mit ihren Anfangsworten oder gar blos mit denen der Anuvâka anführt, was indeſs nur im 16., 17. und 18. Adhy., aber darin auch in der That ziemlich häufig, geschieht, offenbar weil diese Adhyâya selbst mehr oder weniger einen Brâhmaṇa-artigen Charakter tragen. — Was endlich die Data anbetrifft, welche, in den letzten Adhyâya enthalten, deren Posteriorität bezeugen, so sind dieselben insbesondere dem 30. und 39. Adhyâya gegenüber dem sechszehnten zu entlehnen. Es können hier natürlich nur die eigentlichen Yajus-Theile selbst herangezogen werden, nicht etwa die der Ṛiksaṃhitâ entlehnten Verse, welche der Natur der Sache nach ohne Beweiskraft sind, höchstens allenfalls dadurch eine Art Maaſsstab für die Zeit ihrer Aufnahme in den Yajus abgeben können, insofern sie etwa den spätesten Theilen des Ṛik entlehnt sind, deren Existenz zu jener Zeit sich daraus implicite ergeben würde. Jene Data nun bestehen einestheils darin, daſs während im 16. Buche Rudra als der Gott des lohenden Feuers mit einer groſsen Fülle der dem späteren Çiva zugehörigen Beinamen ausgerüstet wird, ihm doch daselbst zwei sehr bedeutsame fehlen, die er im 39. Buche erhält, îçâna nämlich und ma- (**106**) hâdeva, zwei Namen, welche wohl schon eine Art sectarischer Verehrung bedingen (s. oben p. 49), andern Theils darin, daſs die Zahl der Mischkasten im dreiſsigsten Buche im Verhältniſs zu den im sechszehnten Buche genannten eine ungemein gestiegene ist: es können die dort genannten schwerlich alle schon zur

Zeit dieses letzteren bestanden haben, sonst würden wir sicher wohl noch mehrere derselben neben den so schon erwähnten darin aufgeführt finden.

Die eben erwähnten beiden Bücher, das sechszehnte und das dreifsigste, sind übrigens überhaupt diejenigen unter den 40 Büchern der Saṃhitâ, welche das Gepräge der Zeit, der sie angehören, am deutlichsten zur Schau tragen. Das sechszehnte Buch zunächst, welchem später (in seiner Taittirîya-Gestalt) die Ehre zu Theil geworden ist, als Upanishad, und zwar als Hauptbuch der Çiva-Secten, zu gelten, hat die Besänftigung des Rudra zum Gegenstande und läfst uns (s. Ind. Studien II, 22. 24—26) durch die Erwähnung und Unterscheidung der vielen verschiedenen Arten von Dieben, Räubern, Mördern, Nachtschwärmern, Wegelagerern, die als seine Diener gelten, auf eine unsichere, gewaltthätige Zeit schliefsen, so wie ferner die Nennung verschiedener Mischkasten auf die schon eingetretene Ausbildung des indischen Kasten- und Staats-Wesens hinführt. Da es nun in der Natur der Sache liegt, dafs diese letztere nicht ohne manchen energischen Widerstand der in die untern Kasten Hinabgedrückten stattgefunden hat, der sich eben hauptsächlich in der Befehdung, der offenen oder heimlichen, ihrer Unterdrücker kund geben mufste, so möchte ich annehmen, dafs dies Rudrabuch eben noch in die Zeit dieser heimlichen Befehdung von Seiten der unterworfenen Ureinwohner sowohl als der Vrâtya (der nicht brâhmanisch lebenden Arier), nachdem ihr offener Widerstand schon mehr oder weniger gebrochen war, zu setzen ist[125]). In einer solchen Zeit ist denn auch die Verehrung eines Gottes, der als das Prototyp des Schreckens und der Wuth gilt, ganz erklärlich. — Das dreifsigste Buch, welches die verschiedenen Opfermenschen aufzählt, die

[125]] nach dem buddhistischen Autor Yaçomitra, Scholiast des Abhidharmakoça, soll das Çatarudriyam ein Werk des Vyâsa gegen den Buddhismus sein, woraus indefs zunächst wohl nur zu folgern ist, dafs es, und zwar in seiner separaten Gestalt als besondere Upanishad, als eine Hauptstütze des Çivadienstes gegolten hat und gebraucht worden ist, s. Burnouf Introduction à l'histoire du Buddhisme p. 568. Ind. Stud. II, 22.

(107) bei dem Purushamedha zu weihen sind, führt uns dabei die Namen der meisten indischen Mischkasten vor, so dafs wir daraus jedenfalls auf die schon völlig eingetretene Consolidirung des brâhmanischen Staatswesens schliefsen dürfen. Dabei werden denn einige Namen genannt, die von ganz besonderem Interesse sind. So zunächst der mâgadha, der v. 5 atikrushṭâya geweiht wird: es frägt sich, was man darunter zu verstehen hat: fafst man dies letztere Wort im Sinne von „gewaltiger Lärm", so liegt es am nächsten, unter mâgadha, wie auch Mahîdhara thut, der epischen Bedeutung des Wortes nach den Minstrel, Sohn eines Vaiçya von einer Kshatriyâ, zu verstehen*), wozu die in v. 6 unmittelbar folgende Weihung des sûta an den Tanz, des çailûsha an den Gesang vortrefflich passen, desto weniger freilich die unmittelbar vorher genannten Opfermenschen, der klîba Verschnittene, der ayogû (Spieler?), die puñçcalû Buhlerin, in deren Gesellschaft er auch v. 22 wieder erscheint**), und die nicht das beste Licht auf seinen moralischen Charakter werfen, was bei der epischen Stellung dieser Kaste allerdings befremdet, wenn auch andererseits Musiker, Tänzer und Sänger (çailûsha) von jeher auch in Indien nicht den besten Ruf genossen haben. Es ist nun aber auch noch eine andere Auffassung des mâgadha möglich***): es wird nämlich im fünfzehnten, dem sogenannten Vrâtya-Buche der Atharvasaṃhitâ†), der Vrâtya, also der unbrâhmanisch

*) wie derselbe zu diesem Namen kommt, ist freilich unklar.

**) wo indefs statt des ayogû der kitava, steht, und wo die ausdrückliche Bedingung gemacht wird, dafs die vier weder der çûdra- noch der brâhmaṇa-Kaste angehören dürfen. [Unter ayogû kann auch eine Unzüchtige gemeint sein, s. Ind. Streifen I, 76.]

***) wie denn Sâyana an der betreffenden Stelle des Taitt. Brâhmaṇa (III, 4, 1) das Wort atikrushṭâya durch atininditadevâya „dem sehr Tadelnswerthen als seiner Gottheit geweiht" erklärt [bei Râjendra Lâla Mitra p. 347]: dies „sehr Tadelnswerthe" könnte sich freilich auch auf den schlechten moralischen Ruf der Minstrels beziehen.

†) übersetzt von Aufrecht in den Ind. Stud. I, 130 fg. [Das Petersb. Wörterbuch s. v. betrachtet „den Preis des Vrâtya in Ath. XV als Idealisirung des frommen Vaganten oder Bettlers (parivrâjaka u. s. w.)"; die specielle Beziehung zur puñçcalî und zum Mâgadha bleibt immerhin höchst auffällig; und führt auch bei dieser Auffassung auf die Vermuthung buddhistischer Anklänge hin.]

lebende Inder, in sehr specielle Beziehung mit der puṅçcalî und dem mâgadha gebracht, der Glaube wird seine Buhlerin genannt, der mitra (Freund?) sein mâgadha, desgl. die Morgenröthe, die Erde (?), der Blitz seine Buhlerin, der (108) mantra (Spruch), der hasa (Spott?), der Donner sein mâgadha: bei der Dunkelheit des Vrâtya-Buches wird nun zwar die eigentliche Bedeutung dieser Stelle nicht recht klar, und könnte somit vielleicht auch hier unter mâgadha der liederliche Minstrel zu verstehen sein: indeſs theils die Verbindung, die wir in den Sâmasûtra des Lâṭyâyana und Drâhyâyaṇa, wie auch an der betreffenden Stelle des Kâtîyasûtra, zwischen den Vrâtya und dem magadhadeçîya brahmabandhu hergestellt finden[126]), theils der Haſs, mit welchem sonst (s. bei Roth p. 38) in der Atharvasaṃhitâ der Magadha gedacht wird, leiten beide dazu hin, dort im Vrâtya-Buche den mâgadha als ketzerischen Lehrer aufzufassen, eine Auffassung, welche dann auch für unsere Stellen hier als Rival der ersten Erklärung auftritt, und für welche insbesondere die in v. 22 stehende ausdrückliche Bestimmung zu sprechen scheint, daſs „der mâgadha, die Buhlerin, der Spieler und der Eunuch“ weder çûdra noch brâhmaṇa sein dürfen, eine Bestimmung, welche für den mâgadha wenigstens ganz überflüssig wäre, wenn derselbe eine Mischkaste repräsentirte, welche dagegen vollständig gerechtfertigt ist, wenn das Wort einen „aus dem Lande Magadha Gebürtigen“ bezeichnet. Nimmt man nun diese letztere Auffassung an, so würde sich für die Zeit des 30. Adhy. das Bestehen ketzerischer, resp. buddhistischer, Ansichten in Magadha ergeben. Die Frage, welche von beiden Auffassungen die bessere sei, bleibt aber natürlich einstweilen noch ungelöst. — Die Erwähnung des nakshatradarça

[126]) ganz ebenso wird auch beim sûtrakâra (d. i. wohl bei Baudhâyana?) zu Ts. VII, 5, 9, 4 der Mâgadha, von Sâyaṇa durch Magadhadeçotpanno brâhmacâri erklärt, in Gemeinschaft mit einer puṅçcalî, in wegwerfender Weise aufgeführt, s. Ind. Stud. XII, 330. — Daſs es im Uebrigen in Magadha auch gute brâhmaṇa gab, erhellt aus dem Beinamen Magadhavâsî, welchen Prâtibodhîputra, der mittlere Sohn des Hrasva Mâṇḍûkeya, im Çâṅkh. Âr. VII, 14 erhält.

„Sternschauers“ in v. 10 und des gaṇaka „Berechners“ in v. 20 läfst uns jedenfalls auf regen Betrieb der astronomischen, resp. astrologischen Wissenschaft schliefsen, ebenso wie auch die in v. 10 mehrfach erwähnten „Fragen“ sich, nach Mahîdhara wenigstens, darauf beziehen, während Sâyaṇa sie, vielleicht mit mehr Recht, auf die üblichen Disputationen der Brâhmaṇen bezieht. — Auch erhellt das Bestehen des sogenannten vedischen fünfjährigen Cyklus, und implicite eine nicht unbedeutende Ausbildung der astronomischen Beobachtung daraus, dafs in v. 15 (sonst nur noch XXVII, 45) die fünf Namen (109) der Jahre desselben aufgezählt werden[127]). — Den Atharvan wird v. 15 ein unfruchtbares Weib geweiht, und versteht Sâyaṇa darunter die den Namen Atharvan führenden Fluch- und Zauber-Sprüche, denen also hier eine ihrer beabsichtigten Wirkungen, Unfruchtbarkeit, geweiht wäre. Es wäre somit, ist diese Erklärung richtig, das Bestehen von Atharvan-Liedern für die Zeit des dreifsigsten Buches bedingt. — Die Namen der drei Würfel v. 18: kṛita, tretâ, dvâpara werden zwar von Sâyaṇa zur entsprechenden Stelle des Taittirîya-Brâhmaṇa als die gleichlautenden Namen der epischen yuga gefafst, doch ist dies wohl hier unpassend, ob es auch vielleicht für das Taittirîya-Brâhmaṇa selbst richtig sein mag*) — Die feindselige Erwähnung des Carakâcârya in v. 18 habe ich bereits früher (p. 95) berührt[128]).

In den früheren Büchern sind es besonders zwei Stellen, welche einen Fingerzeig für die Zeit enthalten, der sie angehören: die erste derselben findet sich nur in der Kâṇva-

[127]] da saṃvatsara hier doppelt genannt wird, am Anfang und am Ende, haben wir es vielleicht sogar mit einem sechsjährigen Cyclus zu thun (vgl. T. Br. III, 10, 4, 1), s. meine Abh. über „die vedischen Nachrichten von den nakshatra“ II, 298 (1862). Die älteste Anspielung auf das fünfjährige yugam liegt wohl schon im Ṛik selbst vor III, 55, 18 (I, 25, 8).

*) wo überdem auch der vierte Name kali, statt des sich hier findenden âskanda, genannt ist. [s. Ind. Streifen I, 82.]

[128]] Sâyaṇa zu T. Br. III, 4, 16 pag. 361 erklärt (!) das Wort durch: Lehrer in der Kunst auf der Spitze eines Rohrs zu tanzen; der vaṅçanartin wird aber in v. 21 (T. Br. III, 4, 17) separat aufgeführt.

schule, und zwar bei dem Opfer der Königsweihe: es heiſst daselbst in der Mâdhyaṃdinaschule (IX, 40. X, 18): „dies ist euer König, o ihr *NN*“ indem statt des Volksnamens nur das unbestimmte Pronomen amî gebraucht ist: in der Kâṇvaschule aber heiſst es (XI, 3, 3. 6, 3) „dies ist euer König, o ihr Kuru, o ihr Pañcâla*)“. Die zweite Stelle findet sich beim Pferdeopfer XXIII, 18: die mahishî, erste Gemahlin des das Pferdeopfer bringenden Königs, die um einen Sohn zu erhalten, die Nacht bei dem geopferten Pferde, dessen çiçnam auf ihren upastha legend, zubringen soll, klagt nun im Verein mit ihren Nebengattinnen, die sie nothgedrungen begleiten, ihr Herzeleid mit den Worten: „o Ambâ, o Ambikâ, o Ambâlikâ, mich führt Niemand (mit Gewalt zu dem Pferde); (gehe ich aber nicht, so) beschläft das (böse) Pferd (eine an- **(110)** dere, wie) die (böse) Subhadrâ, die in Kâmpîla wohnt**)“. Kâmpîla ist eine Stadt im Lande der Pañcâla, die Subhadrâ scheint also die Gattin des dortigen Königs zu sein***), denen das Açvamedhaopfer zu Gute kommen würde, wenn sich die mahishî zu dieser abstoſsenden Ceremonie nicht freiwillig hergeben wollte. Sind wir nun befugt, unter der mahishî die Gemahlin eines Kuru-Königs zu sehen, wie denn die Namen Ambikâ und Ambâlikâ im MBhârata wirklich in dieser Verbindung (und zwar als die der Mütter des Dhṛitarâshṭra und des Pâṇḍu) erscheinen, so würden wir hieraus wohl auf ein feindseliges, eifersüchtiges Verhältniſs der Kuru zu den Pañcâla schlieſsen dürfen, das möglicher Weise erst im Aufkeimen begriffen

*) Sâyaṇa bemerkt an der betreffenden Stelle des Brâhmaṇa (V, 3, 3, 11), daſs Baudhâyana: esha vo Bharatâ râjeti liest [so Ts. I, 8, 10, 2. T. Br. I, 7, 4, 2], Âpastamba dagegen die Wahl läſst zwischen: Bharatâ, Kuravo, Pañcâlâ, Kurupâñcâlâ, oder janâ râjâ, je nach dem Volke, dem der König angehört. [Das Kâṭh. XV, 7 hat: esha te janate râjâ.]

**) das Brâhmaṇam des weiſsen Yajus citirt nur den Anfang dieses Verses, die Worte subhadrikâṃ kâmpîlavâsinîm fehlen demnach darin.

***) wie wir in der That im MBhârata eine Subhadrâ als Gattin des Arjuna, des Vertreters der Pañcâla finden: wegen einer Subhadrâ (etwa wegen der im MBhâr. erzählten Entführung dieser letzteren?) scheint ein groſser Krieg entstanden zu sein, wie aus einigen vom Scholiasten zu Pâṇini (ob nach Pataṃjali?) mehrfach citirten Worten erhellt [; das MBhâshyam hat nichts davon].

war, und dafs wir dann in der epischen Sage des MBhârata zu hellen Kriegesflammen aufgelodert vorfinden. Wie dem auch sei, die Erwähnung von Kâmpîla weist jedenfalls die Entstehung des Verses, resp. dieses Buches (zugleich mit den entsprechenden Stellen des Taitt. Brâhmaṇa) in die Gegend der Pañcâla, ebenso wie dies in Bezug auf das elfte Buch in der Kâṇvaschule anzunehmen ist[129]). Dafür könnte man weiter auch den Gebrauch der Wörter arjuna in der Mâdhyaṃdina, phalguna in der Kâṇvaschule anführen, in einem Spruche (X, 21) bei dem Opfer der Königsweihe[130]): „zur Unerschütterlichkeit, zur Nahrung (besteige ich, der Opfernde, o Wagen) dich, der unverletzte Arjuna (Phalguna)" d. i. Indra, Indraähnliche: denn obwohl man beide Wörter in diesem letzteren Sinne, nicht etwa als nomina propria zu nehmen hat (s. Ind. St. I, 190), ist doch ein Zusammenhang zwischen diesem ihrem Gebrauche und dem späteren, wo sie als Name des Hauptshelden der Pâṇḍu (resp. Pañcâla?) erscheinen, jedenfalls anzunehmen, (111) und zwar ist es der, dafs die Sage diese Namen des Indra*) auf denjenigen Helden der Pâṇḍu (resp. Pañcâla?), der ihr vorzugsweise als Incarnation des Indra galt, speciell fixirte.

Ich habe nun noch über das kritische Verhältnifs der in den Yajus aufgenommenen Ṛic zunächst zu bemerken, dafs im Allgemeinen in Bezug auf sie die beiden Schulen der

[129]] in Ts. VII, 4, 19, 1. Kâṭh. Âç. IV, 8 stehen statt der beiden Accusative zwei Vocative, statt subhadrâṃ heifst es überdem subhage, und der Voc. kâmpîlavâsini wird von Sây. durch: „o du in ein schönes Gewand Gehüllte!" erklärt (kâmpîlaçabdena çlâghyo vastraviçesha ucyate, s. Ind. Stud. XII, 312). Die Berechtigung dieser Erklärung ist höchst zweifelhaft, vielmehr Mahîdhara's Beziehung des Wortes auf die Stadt Kâmpîla wohl einfach festzuhalten, zum Mindesten eben für dén Textlaut, den wir in Vs. vor uns haben. Kâmpîlya wird im Pratijnâpariçishṭa als östliche Grenze des Madhyadeça angegeben, s. meine Abh. über das Pratijnâsûtra p. 101—105.

[130]] s. Vs. X, 21; die Parallelstellen in Ts. I, 8, 15. T. Br. I, 7, 9, 1. Kâṭh. XV, 8 haben nichts hievon.

*) das Brâhmaṇam nennt übrigens arjuna ausdrücklich „den geheimen Namen" (guhyaṃ nâma) des Indra [II, 1, 2, 11. V, 4, 3, 7]: wie hat man dies zu verstehen? Der Commentar bemerkt dazu: arjuna iti hîndrasya rahasyaṃ nâma | ata eva khalu tatputre Pâṇḍavamadhyame pravṛittiḥ. [Wie liest wohl die Kâṇva-Schule an den betreffenden Stellen? hat sie etwa, wie in der Saṃhitâ, so auch hier nicht: arjuna, sondern: phalguna?)

Kâṇva und Mâdhyaṃdina stets mit einander übereinstimmen, und sich deren Differenzen vielmehr auf die Yajus-Theile beziehen. Es besteht nämlich die eine Hälfte der Vâjasaneyi-Saṃhitâ aus Ṛic, Versen, die andere aus Yajus, d. i. Sprüchen in Prosa, einer Prosa, die übrigens auch gemessen ist, und sich hie und da wirklich zu rhythmischem Schwunge erhebt. Der gröfste Theil jener Ṛic nun findet sich in der Ṛiksaṃhitâ wieder, und zwar häufig mit erheblichen Varianten. Ueber die Entstehung und Erklärung dieser letzteren habe ich bereits im Eingange (oben p. 9. 10) gesprochen: alterthümlichere Lesarten, als die des Ṛik, finden sich im Yajus nicht, höchstens hie und da einmal, vor, was sich insbesondere daraus ergiebt, dafs Ṛik und Yajus dem Sâman gegenüber meist übereinstimmen, wohl aber finden sich secundäre Veränderungen vor, welche der Vers erlitt, um dem Sinne des Rituals zu genügen, so wie endlich eine grofse Zahl Lesarten, die denen des Ṛik völlig gleichberechtigt gegenüberstehen, so besonders in denjenigen Versen, welche sich in solchen Stücken der Ṛiksaṃhitâ wiederfinden, die als die spätesten derselben zu betrachten sind.

Herausgegeben ist die Vâjasaneyisaṃhitâ in beiden Schulen und zugleich mit dem gegen Ende des 16. Jahrh. geschriebenen Commentare des Mahîdhara[131]) von mir selbst, hier in Berlin 1849—52, und soll im Laufe des nächsten Jahres ihre Uebersetzung mit Angabe des zu jedem Verse ge- (112) hörigen Ceremoniells, nebst einem ausführlichen Glossare, erscheinen*). Von dem Werke Ûaṭa's, eines Vorgängers des Mahîdhara, sind nur Bruchstücke erhalten,

[131]] für den mir leider nicht völlig genügende handschriftliche Hülfsmittel zur Disposition standen, s. M. Müller Vorrede zu vol. VI seiner grofsen Ausgabe des Ṛik p. XLVI fg. und meine Antwort im Lit. Centr. Blatt 1875 p. 519. 520.

*) [dies Versprechen ist unter dem Drange anderweitiger Arbeiten unerfüllt geblieben.] Der 40. Adhyâya, die Îçopanishad, ist, in der Kâṇvaschule, von Çaṃkara commentirt und bereits mehrfach übersetzt und mit diesem Commentar edirt worden (neuerdings wieder von Roer in der Bibl. Indica vol. VIII) [und vol. XV. — Eine lithographirte Ausgabe des Textes der Vâjas. Saṃhitâ nebst einer Hindi-Uebersetzung des Commentars des Mahîdhara ist durch Giriprasâdavarman, Râja von Besma, 1870—74 in Besma publicirt worden.]

und der Commentar des Mâdhava, der sich auf die Kâṇvaschule bezog[132]), scheint vollständig verloren zu sein: beide wurden eben durch Mahîdhara's Arbeit ersetzt und daher verdrängt, ein Fall, der ja in gleicher Weise fast in allen Zweigen der indischen Literatur eingetreten und zu beklagen ist.

Ich wende mich nunmehr zu dem Brâhmaṇa des weifsen Yajus, dem Çatapatha-Brâhmaṇa, welches ohne Zweifel durch Umfang und Inhalt die bedeutendste und wichtigste Stelle unter allen Brâhmaṇa einnimmt. Was zunächst den Umfang betrifft, so giebt ihn schon der Name selbst an, der es als aus 100 patha (Wegen), Abschnitten, bestehend bezeichnet. Das älteste Vorkommen dieses Namens findet sich vor der Hand in dem neunten Vârttika zu Pâṇ. IV, 2, 60, so wie in dem zu Pâṇ. V, 3, 100 gehörigen Gaṇa, beides Auctoritäten, deren Alter sehr zweifelhaft*) ist, was auch für das Naigeyam daivatam gilt, wo ich jenen Namen ebenfalls erwähnt finde (s. Benfey Sâmav. p. 277): im Uebrigen habe ich ihn nur in den Commentaren und in den Unterschriften der Mspte. des Werkes selbst gefunden, mit einziger Ausnahme einer Stelle im zwölften Buche des MBhârata, auf die ich im Verlauf zurückkommen werde. Es besteht das Çatapatha-Brâhmaṇam in der Mâdhyaṃdina-Schule aus 14 Kâṇḍa, deren jedes in den Commentaren und Unterschriften einen, gewöhnlich von dem Inhalte entlehnten, bei II und VII aber mir unerklärlichen**), Specialtitel führt: diese 14 Kâṇḍa zerfallen zusammen in 100 Adhyâya, resp. 68 Prapâṭhaka, in 438 Brâhmaṇa und in 7624 Kaṇḍikâ[133]). In der Kâṇvaschule besteht das

[132]] worauf sich diese specielle Angabe gründet, vermag ich zur Zeit nicht nachzuweisen; dafür aber dafs Mâdhava auch die Vs. commentirt hat, tritt u. A. z. B. das Citat bei Mahîdh. zu XIII, 45 ein.

*) der Gaṇa ist ein Âkṛitigaṇa, und das Sûtram, zu dem er gehört, wird der Calcuttaer Ausgabe nach im Mahâbhâshya nicht erklärt, gehört also möglicher Weise dem Pâṇini ursprünglich gar nicht einmal an. [Das in Rede stehende vârttikam wird jedoch factisch im Mahâbhâshya (fol. 67b) erklärt, und ist somit die Existenz des Namens çatapatha sowohl als shashṭipatha (s. p. 132) für dessen Zeit wenigstens gesichert, s. Ind. Studien XIII, 443.]

**) das zweite Buch heifst nämlich Ekapâdikâ, das siebente Hastighaṭa.

[133]] über abweichende Angaben in den Mss. s. die Note auf p. 132.

Werk aus 17 Kâṇḍa, (113) insofern das erste, fünfte und vierzehnte Buch je in zwei Theile getheilt sind, und zwar hat hier aufserdem das erste Buch seinen Platz mit dem zweiten getauscht, und steht demnach als zweites und drittes da: die Namen der Bücher sind dieselben, die Eintheilung in Prapâṭhaka aber ist gar nicht gekannt, die Zahl der Adhyâya in den $13\frac{1}{2}$ bis jetzt aufgefundenen*) Büchern beträgt 85, die der Brâhmaṇa 360 und die der Kaṇḍikâ 4965: die Zahlen für das ganze Werk betragen nach einer Liste, die einem der betreffenden Mspte. beiliegt, bei den Adhyâya 104, bei den Brâhmaṇa 446, bei den Kaṇḍikâ 5866. Wenn es hiernach scheint, als wenn die Recension der Kâṇvaschule bedeutend kürzer sei, als die der Mâdhyaṃdina, so ist dies doch wohl nur scheinbar, und erklärt sich jenes Mifsverhältnifs vielmehr wohl daraus, dafs ihre Kaṇḍikâ gröfser sind: Auslassungen kommen allerdings nicht selten vor. Im Uebrigen fehlen mir die Hülfsmittel, um mit völliger Bestimmtheit das Verhältnifs des Brâhmaṇa der Kâṇvaschule zu dem der Mâdhyaṃdina angeben zu können, und auch was ich im Verlauf sagen werde, bezieht sich daher lediglich auf letztere, wo ich nicht ausdrücklich jene nenne.

Wie ich bereits bei der Saṃhitâ bemerkte, beziehen sich die neun ersten Kâṇḍa des Brâhmaṇa auf die ersten achtzehn Bücher derselben, indem sie die einzelnen Verse in derselben Reihenfolge**) Wort für Wort aufführen, dogmatisch erklären und rituell begründen. Das zehnte Kâṇḍam, das den Namen Agnirahasyam (Geheimnifs des Feuers) führt, enthält mystische Legenden und Untersuchungen über die Bedeutung etc. der einzelnen Ceremonieen bei Anlegung der heiligen Feuer, ohne dabei auf irgend welche Theile der

*) von dem 4. Buche ist nur die erste Hälfte da, desgl. fehlt das 3., 13. und 16te. [Es ist sehr zu bedauern, dafs für die Kâṇva-Schule noch immer nichts geschehen, ein vollständiges Exemplar noch immer nicht aufgefunden ist.]

**) nur im Eingange findet eine Abweichung statt, insofern das Brâhmaṇam zuerst das Früh- und Abendopfer, dann erst die Neumond- und Vollmondopfer behandelt, was offenbar das systematisch Richtigere ist.

Saṃhitâ sich zu beziehen, welches letztere ebenso bei dem elften Kâṇḍam, von seinem Umfange Ashṭâdhyâyî ge-
(114) nannt, der Fall ist, das eine Recapitulation des ganzen bisher behandelten Rituals und Nachträge dazu, insbesondere darauf bezügliche Legenden, enthält, zugleich auch specielle Angaben über das Studium der heiligen Werke und über die Vorkehrungen dazu angiebt. Auch das zwölfte Kâṇḍam, Madhyama, das mittlere, genannt, welches die Prâyaçcitta, Sühnceremonieen für böse Zufälligkeiten vor, während, oder nach dem Opfer behandelt, nimmt nur in seinem letzten Theile, wo es die Sautramaṇî bespricht, Bezug auf einzelne der in der Saṃhitâ (XIX—XXI) dafür enthaltenen Sprüche. Das dreizehnte Kâṇḍam, Açvamedha genannt, behandelt in ziemlicher Länge das Pferdeopfer, sodann äufserst kurz das Menschenopfer, Allopfer und Manenopfer, von den bezüglichen Theilen der Saṃhitâ (XXII—XXXV) nur sehr wenig und dies Wenige nur sehr flüchtig berührend. Das vierzehnte Kâṇḍam, Âraṇyakam genannt, behandelt in den ersten drei Adhyâya die Reinigung des Feuers[134]) und führt darin die drei vorletzten Bücher der Saṃhitâ (XXXVII bis XXXIX) ziemlich vollständig auf: die letzten sechs Adhyâya, rein speculativen und legendenhaften Inhalts, bilden ein Werk, eine Upanishad, für sich, unter dem Namen Vṛihad-Âraṇyakam. Schon aus dieser allgemeinen Uebersicht des Inhalts der einzelnen Kâṇḍa entsteht unwillkürlich die Vermuthung, dafs die neun ersten derselben den ältesten Theil des Brâhmaṇa bilden, die fünf letzten dagegen erst späteren Ursprungs sind, eine Vermuthung, die bei näherer Untersuchung zur Gewifsheit wird, theils durch äufsere, theils durch innere Gründe. Was zunächst die ersteren betrifft, so finden wir in der oben erwähnten Stelle des Mahâ-Bhârata (XII, 11734) die directe Angabe, dafs das ganze Çatapatham ein Rahasyam (das zehnte Kâṇḍam), einen Saṃgraha (das elfte Kâṇḍam) und einen Pariçesha (das

[134]) es handelt sich beim pravargya vielmehr um die Lustration des Opfernden selbst, s. oben p. 119.

zwölfte, dreizehnte, vierzehnte Kâṇḍam) in sich schliefse. Wir finden ferner in dem bereits Behufs des Namens Çatapatha erwähnten Vârttika noch das Wort shashṭipatha als Namen eines Werkes vor, und trage ich kein Bedenken, denselben auf die neun (115) ersten Kâṇḍa zu beziehen, die zusammen 60 Adhyâya zählen[135]), so wie ich andererseits dafür, dafs die letzten fünf Kâṇḍa ein späterer Nachtrag zu den ersten neun sind, den Namen des zwölften Kâṇḍa, Madhyama, das mittlere, anzuführen habe, der sich nur so erklären läfst, mag man ihn nun blos auf die drei vorletzten Kâṇḍa, oder mag man ihn auf alle jene fünf beziehen*).

Diese fünf letzten Kâṇḍa nun scheinen in der Reihenfolge zu stehen, in welcher sie wirklich allmälig entstanden sind, so dafs jedes vorangehende auch stets als das ältere zu betrachten ist: es beruht diese meine Vermuthung auf inneren Gründen, die den darin enthaltenen Daten entnommen sind, und die zugleich auch für ihre Posteriorität in Bezug auf die ersten neun Kâṇḍa entscheiden. Das zehnte Kâṇḍam zunächst schliefst sich noch ziemlich genau an die vorher-

[135]] derselbe findet sich auch in dem Pratijnâpariçishṭa vor, und zwar daneben auch noch der Name açitipatha (!); çatapatha dagegen fehlt daselbst anscheinend, s. meine Abh. über das Pratijnâsûtra p. 104. 105.

*) in letzterem Falle macht die Kâṇvaschule Schwierigkeit, die das letzte Kâṇḍam in zwei Theile (XVI. XVII) theilt: es scheint diese Theilung indefs nicht durchgängig angenommen zu sein, da in den Handschriften von Çaṃkara's Commentar wenigstens die Upanishad (XVII) durchweg als mit dem dritten Adhyâya (des Kâṇḍa nämlich) beginnend gerechnet wird, so dafs danach XVI und XVII zusammenfallen. — [Eine höchst eigenthümliche Angabe findet sich in den Mss. der Mâdhyaṃdina-Schule bei V, 3, 1, 14, wonach nämlich daselbst nicht nur kâṇḍasyâ 'rdhaṃ (mit 236 kaṇḍikâ), sondern auch çatapathasyâ 'rdham, einer Marginal-Glosse nach, mit 3129 kaṇḍikâ, vorliege, s. p. 497 meiner Ausgabe; in der That betragen die vorhergehenden kaṇḍikâ diese letztere Zahl; wenn wir aber sie als Norm für die zweite Hälfte festhalten, gelangen wir nur bis XII, 7, 3, 18, also nicht einmal bis zum Schlufs des zwölften Buches! Die richtige Hälfte für den gegenwärtigen Umfang (3812 k.) ist bei VI, 7, 1, 19, wo auch die Mss. dies nochmals so haben (p. 555). — Eine specielle Erwähnung verdient der Umstand, dafs die Accent-Bezeichnung über die einzelnen kaṇḍikâ hinaus reicht, insofern nämlich die Bezeichnung des am Schlusse einer kaṇḍikâ sich findenden Accents modificirt ist durch den Accent des Anfangswortes der nächsten kaṇḍikâ. Man könnte daraus etwa schliefsen, dafs die Zeit ihrer Herstellung über die der Abtheilung des Textes in kaṇḍikâ hinausgeht. Da indessen ganz das gleiche Verhältnifs auch in Bezug auf die Schlufs- und Anfangswörter der einzelnen Brâhmaṇa obwaltet, s. Jen. Lit. Z. 1875 p. 314, so müfste man auch die Brâhmaṇa-Theilung später setzen, was schwerlich angeht.]

gehenden Bücher an, theilt insbesondere mit ihnen die grofse Verehrung für Çâṇḍilya, den Hauptlehrer über Anlegung der Feueraltäre. Diejenigen Data nun, welche mir dafür zu sprechen scheinen, dafs es einer andern Zeit, als die ersten neun Bücher angehört, sind die folgenden. In I, 5, 1 fg. werden darin die sämmtlichen in jenen bisher dargestellten Opfer in ihrer Reihenfolge aufgezählt und mit den einzelnen Ceremonieen des Agnicayana, der Anlegung des heiligen Feueraltars, identificirt. — Unter den erwähnten Namen von Lehrern enden mehrere auf âyana, wovon sich bisher im siebenten, achten und im neunten Kâṇḍa je ein Beispiel fand, so finden wir hier einen Rauhiṇâyana, Sâyakâyana, Vâmakakshâyaṇa (auch in VII), Râjastambâyana, Çâṇḍilyâyana (auch in IX), Çâṭyâyani (auch in VIII) und die Çâkâyaninas. — Der am Schlufs angefügte Vañça, d. i. die Liste der Lehrer dieses Buches, weicht von dem allgemeinen (116) Vañça des ganzen Brâhmaṇa (am Schlusse des vierzehnten Buches) in so fern ab, als dasselbe darin nicht auf Yâjnavalkya, sondern auf Çâṇḍilya und resp. Tura Kâvasheya zurückgeführt wird (dessen Ahn Kavasha wir im Aitar. Brâhmaṇa an der Sarasvatî vorfinden). — Von Völkern sind nur die Salva und Kekaya (resp. deren König Açvapati Kaikeya) genannt, zwei westliche Völker, die sonst im Brâhmaṇa nicht vorkommen. — Die Legenden sind hier, wie in den folgenden vier Kâṇḍa meist historischer Art, und überdem meist sich an einzelne Lehrer, die nicht zu weit von ihrer eigenen Zeit entfernt sein können, anschliefsend, während sie in den früheren Kâṇḍa meist mythologischer Art waren, oder wenn historisch, sich doch meist auf Ereignisse der alten Vorzeit beziehen, so dafs hierin ein sehr merklicher Unterschied stattfindet. — Von der trayî vidyâ (den drei Veda) wird mehrfach sehr speciell gehandelt und wird die Zahl der Ṛic auf 12000, die der Yajus auf 8000, der Sâman auf 4000 angegeben: auch erscheinen hier zuerst die Namen Adhvaryavas, Bahvṛicâs, Chan-

dogâs neben einander*): es werden hier zuerst die Wörter upanishad (als sâra des Veda) upanishadâm âdeçâḥ, mîmâṅsâ (allerdings schon einmal im ersten Kâṇḍa), adhidevatam, adhiyajnam, adhyâtmam angeführt[136]), und es geschieht hier endlich auch zuerst die Anrede einmal durch bhavân (statt des älteren bhagavân). Auch wird hie und da ein Çloka zur Bekräftigung citirt, was bisher nur äuſserst selten geschah. Es sind ferner auch manche der technischen Namen der Sâman und Çastra genannt (was indeſs allerdings auch schon früher stattfindet, ja sogar schon im zehnten Buche der Saṃhitâ), so wie überhaupt auf die Verbindung mit den Ṛic und Sâman vielfach Bezug genommen wird, was wohl mit dem überhaupt sehr mystischen schematisirenden Charakter des ganzen Kâṇḍa zusammenhängt.

Das elfte Buch ist durch seinen Inhalt hinlänglich als (117) ein Nachtrag zu den ersten neun bezeichnet: und zwar behandeln die beiden ersten Adhyâya das Neumond- und Vollmondopfer, die folgenden vier das Feueropfer Früh und Abend, die drei Jahreszeitenopfer, die Weihung des Schülers durch den Lehrer (âcârya), das richtige Studium der heiligen Lehren etc., die beiden letzten das Thieropfer. Als Gegenstand des Studiums nun werden namhaft gemacht: der Ṛigveda, Yajurveda, Sâmaveda, die Atharvâṅgirasas, die anuçâsanâni, die vidyâs, das vâkovâkyam, das itihâsapurâṇam, die nârâçaṅsyas, und die gâthâs: wir haben diese Aufzählung bereits (s. p. 102) im zweiten Capitel des Taitt. Âraṇyaka, obschon in bedeutend späterer Gestalt, angetroffen**), und eine ähnliche Aufzählung finden wir im vierzehnten Kâṇḍa: an allen diesen Stellen

*) neben den yâtuvidas (Zauberkundigen), sarpavidas (Schlangenkundigen), devajanavidas etc.

[136] mîmâṅsâ, adhidaivataṃ und adhyâtmaṃ kommen auch schon in den früheren Büchern mehrere Male vor.

**) aus ihr ist offenbar auch die Stelle in Yâjnavalkya's Gesetzbuch I, 45 geflossen, welche in dieses Werk gar nicht mehr recht hineinpaſst.

fassen die Commentare*), und wohl mit völligem Recht, jene Ausdrücke so auf, dafs zunächst die vier Saṃhitâ und dann die einzelnen Theile der Brâhmaṇa aufgezählt sind, so dafs also darunter nicht besondere Werkgattungen, sondern eben nur die in den Brâhmaṇa verschmolzenen einzelnen Theile derselben zu verstehen wären, aus denen sich dann allmälig die verschiedenen Literaturzweige entwickelt haben: die Ausdrücke anuçâsana (rituelle Vorschrift nach Sâyaṇa, aber Vṛihad-Âr. II, 5. 19. IV, 3. 25. Kaṭhopan. 6, 15 geistige Lehre), vidyâ (geistige Lehre), und gâthâ (Liedstrophe, neben çloka) finden sich auch in der That an einzelnen Stellen (und zwar gâthâ ziemlich häufig) in diesen letzten fünf Büchern und in den Brâhmaṇa oder Upanishad des Ṛik und Sâman so gebraucht, desgl. vâkovâkyam im Sinne von Disputation schon im vierten Kâṇḍa, ebenso itihâsa wenigstens einmal hier im elften Kâṇḍa selbst (I, 6, 9), und nur die Ausdrücke purâṇa und nârâçaṅsyaḥ finden sich nicht so vor, es treten dafür vielmehr im Sinne von Erzählung, Le- (118) gende die Ausdrücke: âkhyâna, vyâkhyâna, anvâkhyâna, upâkhyâna ein, vyâkhyâna auch (nebst anuvyâkhyâna und upavyâkhyâna) im Sinne von Erklärung. Wenn nun sonach die Existenz irgend welcher Saṃhitâ und Brâhmaṇa der einzelnen Veda (sogar für die Atharvasaṃhitâ) zur Zeit des elften Kâṇḍa erhellt, so bringt es ferner auch noch neben den hier wie in den früheren Büchern vielfach (durch tad etad ṛishiṇâ 'bhyanûktam) aus den Liedern des Ṛik citirten einzelnen Versen einmal ein ganz specielles Citat über ein ganzes Lied bei durch: tad etad uktapratyuktam pañcadaçarcam Bahvṛicâḥ prâhuḥ, wobei der für die Kritik interessante Umstand stattfindet, dafs der betreffende Hymnus (Maṇḍ. X, 95) in unserm Ṛiktexte nicht 15, sondern 18 Ṛic zählt. — Auch einzelne Çloka werden mehrfach zur Bekräftigung citirt. Aus einem derselben ergiebt sich, dafs die in Janam-

*) hier gerade macht Sâyaṇa eine Ausnahme, insofern er wenigstens auch die andere Erklärung angiebt.

ejaya's Palast für die Pferde getragene Sorgfalt damals sprüchwörtlich bekannt war, und ist dies die erste Erwähnung dieses Königs. — Rudra erhält hier (V, 3, 5) zuerst den Namen Mahâdeva*). — In III, 3, 1 fg. werden zuerst specielle Regeln über das Betteln (bhikshâ) der brahmacârin etc. gegeben (welche Sitte sonst noch im dreifsigsten Buche der Saṃhitâ [v. 18] erwähnt wird). — Insbesondere charakteristisch aber für die Zeit des elften Kâṇḍa ist die hier zunächst geschehende (mehrfache) Erwähnung des Janaka, Königs (samrâj) von Videha, als des Patrons des Yâjnavalkya. Letzterer nebst dem Kaurupañcâla Uddâlaka Âruṇi und dessen Sohne Çvetaketu sind (wie im Vṛihad-Âraṇy.) die Hauptträger der Legenden.

Das zwölfte Kâṇḍam erwähnt die Zerstörung des Reiches der Sṛiñjaya, die wir im zweiten Kâṇḍa in voller Blüthe und in Verbindung mit den Kuru antreffen: von letzterer finden wir auch hier noch eine Spur: es scheint nämlich, als ob der Kauravya Valhika Prâtipîya sich ihrer habe gegen ihren Feind, den südlich von der Revâ herstammenden (119) Câkra, Priester des Königs Dushṭarîtu von Daçapurushaṃrâjya, annehmen wollen, dafs er aber nichts gegen ihn ausrichten konnte. — Die Namen Vârkali (d. i. Vâshkali) und Nâka Maudgalya sind wohl auch ein Zeichen späterer Zeit, letzterer findet sich nur noch im Vṛihad-Âraṇy. und in der Taittirîyopanishad. — Ṛigveda, Yajurveda, Sâmaveda werden erwähnt: für das Bestehen der vedischen Literatur überhaupt spricht die Angabe, dafs eine Ceremonie, die Indra einst dem Vasishṭha lehrte, und die vormals blos den Vasishṭhâs bekannt war, weshalb früher eben nur ein Vâsishṭha brahman (Oberpriester) dabei sein konnte, jetzo von jedem Beliebigen studirt werden, daher auch jeder Beliebige bei ihr die Stelle des brahman übernehmen könne[137]). — In III, 4, 1 geschieht die erste Erwähnung des purusha Nârâyaṇa. — Der Name

*) im sechsten Kâṇḍa hiefs er wenigstens erst noch mahân devaḥ.

[137]) vgl. hierüber Ind. Stud. X, 34. 35.

des Proti Kauçâmbeya Kausurubindi setzt wohl das Bestehen der Pañcâlastadt Kauçâmbî voraus.

Das dreizehnte Kâṇḍam erwähnt den purusha Nârâyaṇa mehrmals: hier wird auch zuerst Kuvera Vaiçravaṇa, König der Rakshas, genannt. Desgl. findet sich hier die erste Erwähnung der Sûkta des Ṛik, der Anuvâka*) des Yajus, der Daçat des Sâman, so wie der Parvan der Atharvâṇas und Añgirasas, welche letztere Eintheilung im vorliegenden Atharvan indefs nicht stattfindet: auch von der Sarpavidyâ und Devajanavidyâ wird deren Eintheilung in Parvan erwähnt, es müssen darunter also jedenfalls bestimmte Werke verstanden sein: von Itihâsa und Purâṇa werden nur diese Namen angegeben, nicht eine Eintheilung derselben in Parvan, ein deutlicher Beweis, dafs man damals noch nur einzelne Geschichten und Legenden darunter verstand, nicht etwa gröfsere Werke[138]). — Während in den ersten neun Büchern die Angabe, dafs ein Gegenstand schon früher erledigt sei, durch tasyokto bandhuḥ [oder: so 'sâv eva bandhuḥ u. dgl.] geschah, geschieht dies hier durch tasyoktam brâhmaṇam. — Der (120) V, 1, 18 von den Wörtern ekavacanam und bahucavanam gemachte Gebrauch entspricht völlig ihrer späteren grammatischen Bedeutung. — Ganz besonders aber zeichnet sich dieses Kâṇḍam aus durch die vielen Gâthâ, Strophen historischen Inhalts, die es am Schlusse des Pferdeopfers mittheilt, und in denen die Namen von Königen, welche früher dasselbe feierten, angegeben sind. Eine einzige darunter findet sich in der Ṛiksaṃhitâ (Maṇḍ. IV, 42, 8) vor, die meisten aber kehren im letzten Buche des Aitareya-Brâhmaṇa, so wie im Mahâ-Bhârata XII, 910 fg. wieder, an beiden Orten

*) dieser Name kommt indefs schon in den früheren Kâṇḍa vor, so IX, 1, 1, 15.

[138]] dafür spricht auch, dafs dieselben hier den Fischern und den Vogelstellern zugetheilt werden, wozu die Erzählung des MBhârata von dem Fischermädchen als der Mutter des Vyâsa zu vergleichen ist. Die ganze Darstellung kehrt übrigens, und zwar ziemlich identisch, im Çâñkh. çr. XVI, 2. Âçval. çr. X, 7 wieder.

mit manchen Varianten*). Es frägt sich nun, ob wir darunter Bruchstücke gröſserer Lieder zu erkennen haben, oder ob sie blos als einzelne versus memoriales anzusehen sind: für die erstere Auffassung spricht jedenfalls der Umstand, daſs bei einigen jener Namen, wenn man das Aitareya-Brâhmaṇa hinzuzieht, zwei, drei, vier, fünf, ja sogar sechs Verse angeführt werden, und zwar stets in demselben Metrum, in çloka: nur ein Fall findet sich, wo der erste und vierte Vers çloka sind, der zweite aber trishṭubh, der dritte wird da gar nicht aufgeführt, ist aber nach dem Commentar doch implicite verstanden, und spricht dieser Fall vielleicht grade ganz besonders zu Gunsten jener Auffassung. Die Analogie der sonst citirten Gâthâ oder Çloka, nicht historischen Inhalts, kann man weder für die eine noch die andere Auffassung anführen, da in Bezug auf sie ganz dieselbe Ungewiſsheit stattfindet. Es enthalten übrigens jene Verse vielfach sehr alte vedische Formen**): ihre rühmenden Ausdrücke ferner sind meist sehr hyperbolisch und könnte man sie daher etwa als den Ausdruck frischen Dankgefühls ansehen, so daſs ihre Entstehung vielleicht zum Theil als gleichzeitig mit den darin gerühmten Fürsten anzusehen wäre, da sich jener Umstand sonst nicht (121) gut erklären läſst***): für diese Auffassung spricht übrigens auch direct eine Stelle hier im 13. Kâṇḍa selbst (s. Ind. Stud. I, 187). Von den hier genannten Königen nun sind besonders hervorzuheben: Bharata, Sohn des Duḥshanta und der Apsaras Çakuntalâ, Nachkomme des Sudyumna — Çatânîka†) Sâtrâjita, König der

*) die Stellen im MBhârata schlieſsen sich offenbar an das Çatapatha-Brâhmaṇam an, wie denn überhaupt dasselbe und sein Verfasser Yâjnavalkya, wie dessen Patron Janaka, in jenem Buche des MBh. ganz besonders berücksichtigt sind. [Vgl. auch noch Çâñkh. XVI, 8, 25—9, 32.]

**) und Namen: so wird der Pañcâlakönig Kraivya genannt und das Brâhmaṇa giebt die Erklärung, daſs die Pañcâla „vormals“ Krivi hieſsen.

***) es müſsten denn die Verse etwa blos von Priestern erdichtet sein, um die Fürsten zur Nachahmung und zum Nacheifer der Freigebigkeit ihrer Vorfahren anzuregen? doch ist dies theils an und für sich eine sehr gezwungene Erklärung, theis sind ja auch viele dieser Verse rein historischen Inhalts, ohne Anspielung auf die den Priestern dabei gegebenen Geschenke.

†) s. Vâj. S. 34, 52 (nicht im Ṛik).

Bharata und Feind des Dhritarâshtra, Königs der Kâçi — Purukutsa*) Aikshvâka — Para Âtnâra Hairanyanâbha Kausalya — vor Allen aber Janamejaya Pârikshita mit den Pârikshitîya (seinen drei Brüdern) Bhîmasena, Ugrasena, Çrutasena, welche durch das Pferdeopfer von „aller Uebelthat, aller brahmahatyâ" befreit wurden. Es darf die Zeit dieser letzteren vier von der Zeit dieses Kânda selbst wohl nicht zu weit entfernt gedacht werden, da ihr Opferpriester Indrota Daivâpa Çaunaka (den auch das MBh. XII, 5595 als solchen angiebt) darin selbst einmal citirt wird und zwar, wie es scheint, als im Gegensatze zu Bhâllaveya auftretend, während seine eigne von diesem abweichende Ansicht ihrerseits von Yâjnavalkya verworfen wird. Ich füge hier, des Interesses der Sache wegen, gleich noch eine andere Stelle an aus dem 14. Buche, aus der Gleiches erhellt. Es wird daselbst von einem Rivalen Yâjnavalkya's demselben zur Prüfung eine Frage vorgelegt, die jenem früher schon von einem Gandharva gelöst worden war, der die Tochter des Kâpya Patamcala im Lande der Madra besessen hielt, die Frage nämlich, die, danach zu schliefsen, offenbar für ungemein schwierig gehalten wurde — „wo die Pârikshitâs hingekommen seien?" Yâjnavalkya antwortet: „dahin, wo (alle) die Açvamedhaopferer hingehen." Theils müssen also damals keine Pârikshita mehr existirt haben, theils mufs ihr Leben und Ende noch (122) ein Gegenstand des frischen Andenkens und allgemeiner Neugier**) gewesen sein. Es scheint fast, als ob ihre „Uebelthat, ihre brahmahatyâ" zu grofs war, als dafs man glauben mochte, sie könne durch noch so heilige Opfer gesühnt, und es könne ihnen durch diese derselbe Lohn zu Theil werden, der Anderen, weniger grofsen Uebel-

*) s. Rik Mand. IV, 42, 8.

**) das Land der Madra liegt im Nordwesten und ist also weit von dem Lande der Kuru entfernt. Dem Mahâ-Bhârata nach stammte indefs daher Mâdrî, die zweite Frau des Pându, Mutter der beiden jüngsten Pândava, des Nakula und Sahadeva: und auch Parîkshit hatte eine Gemahlin Mâdravatî.

thätern, dafür bestimmt war: es scheint ferner auch, als ob die Brâhmaṇa ganz besonderen Einflufs auf die Sühnung ihres Angedenkens ausgeübt und sich ganz besondere Mühe darum gegeben hätten, was ihnen ja in der That auch vollständig gelungen ist. Oder war etwa umgekehrt die Hoheit und Macht der Pârikshita so grofs und glänzend, ihr Ende so überraschend, dafs man nicht glauben mochte, sie seien wirklich vergangen? Ich ziehe indefs die erstere Erklärung vor.

Das vierzehnte Kâṇḍam enthält im Anfang seines ersten, des rituellen, Theiles eine Legende über einen Wettstreit der Götter, in welchem Vishṇu den Sieg davontrug, weshalb man zu sagen pflege, Vishṇu sei der çreshṭha (glücklichste?) der Götter: es ist dies das erste Mal, dafs Vishṇu so besonders hervortritt, und kommt er sonst eigentlich nur in der Legende von den drei Schritten vor, so wie als Repräsentant des Opfers selbst, welche Stellung ihm in der That auch hier zugeschrieben wird: der eifersüchtige Indra schlägt ihm übrigens hier später den Kopf ab[139]). Der zweite Theil dieses Kâṇḍa, das Vrihad-Âraṇyakam, der aus 5 Prapâṭhaka, resp. 6 Adhy. besteht, zerfällt wieder in 3 Kâṇḍa, in das Madhukâṇḍam Adhy. I. II (Prap. I, 1 — II, 5), das Yâjnavalkîyam kâṇḍam Adhy. III. IV (Prap. II, 6 — IV, 3) und das Khilakâṇḍam Adhy. V. VI (Prap. IV, 4 — V, 5), von denen jedes folgende später als das vorhergehende zu sein scheint und deren jedes mit einem Vaṅça schliefst, d. i. einer Angabe der Reihenfolge der Lehrer bis (123) auf Brahman den Urgrund hin. Das dritte Brâhmaṇam des Madhukâṇḍa nun ist eine Erklärung von drei vorangestellten Çloka, ein Fall der bisher noch nicht da war: das fünfte (Adhy. II, 1) enthält, wie

[139]) dies ist unrichtig; die Götter senden die Ameisen aus, um die Bogensehne Vishṇu's, der auf seinen gespannten Bogen gestützt dasteht, anzunagen; die emporschnellende Sehne schlägt ihm das Haupt ab. Dieselbe Legende kehrt nicht nur in der Parallelstelle des Taitt. Âr. (V, 1) sondern auch im Pañc. Br. VII, 5, 6 wieder; während sie aber im Çat. Br. von Vishṇu berichtet wird, erzählt sie das Taitt. Âr. von Makha Vaishṇava, das Pañc. von Makha allein (vgl. auch Ts. III, 2, 4, 1); im Çat. wird Makha nur unter den Göttern, die da zusammenkamen, aber allerdings unmittelbar vor Vishṇu, genannt.

schon früher (p. 55) bemerkt, eine andere Recension der im vierten Adhyâya der Kaushîtaky-Upanishad erzählten Legende von Ajâtaçatru, dem auf Janaka's Ruhm als Patron der Wissenschaft eifersüchtigen Kâçikönig. Das achte (Adhy. II, 4) enthält eine andere Recension der das Yâjnavalkîyakâṇḍam schliefsenden Legende von Yâjnavalkya's beiden Frauen Maitreyî und Kâtyâyanî (erste Erwähnung dieser Namen): dabei werden ähnlich, wie im 11. Kâṇḍa, die Gegenstände des vedischen Studiums aufgezählt, nämlich: Ṛigveda, Yajurveda, Sâmaveda, Atharvâñgirasas, itihâsaḥ, purâṇam, vidyâḥ, upanishadaḥ, çlokâḥ, sûtrâṇi, anuvyâkhyânâni, vyâkhyânâni*): dieselbe Aufzählung kehrt auch im Yâjnavalkîyakâṇḍa (Adhy. VI, 10) wieder. Çaṃkara und Dviveda-Gañga, die Commentatoren des Vrihad-Araṇyaka, fassen beide, wie Sâyaṇa dort, die Ausdrücke itihâsa etc. im Sinne von Abschnitten in den Brâhmaṇa, wie ich denn auch bereits (p. 135) angegeben habe, dafs sie sich in der That so in den Brâhmaṇa selbst gebraucht finden: nur für sûtram kann ich einen solchen Gebrauch**) nicht nachweisen (wenn auch Dvivedagañga allerdings ziemlich häufig gewisse Sentenzen als sûtram bezeichnet, so I, 2, 18. 22. 3, 1 etc.), und erregt mir dieser Ausdruck in der That Bedenken, ob wir auch für diese Stellen, und für ihre Zeit noch die Auffassung der Commentare sollen gelten lassen. Das neunte (letzte) Brâhmaṇam ist es offenbar, von welchem das Madhukâṇḍam seinen Namen erhalten hat. Es behandelt nämlich das innige Verhältnifs, das (124) zwischen den vier Elementen (Erde, Wasser, Feuer, Luft), der Sonne, den Himmelsgegenden, dem Monde, Blitze, Donner, âkâça (Aether) etc. einerseits und allen Wesen andererseits stattfindet, und welches so darge-

*) die letzten fünf Ausdrücke ersetzen hier die Ausdrücke anuçâsana, vâkovâkyam, nârâçañsyas, gâthâs im elften Buche, welche letzteren offenbar weit alterthümlicher sind.

**) das Wort sûtram findet sich hier allerdings mehrfach vor, aber im Sinne von Faden, Band, zur Bezeichnung nämlich des höchsten Brahman selbst, das wie ein Band alles umschlingt und zusammenhält.

stellt wird, als ob Eins des Andern madhu, Honig, sei: zurückgeführt wird diese Lehre auf den Dadhyañc Âtharvaṇa, was in der That auch schon in der Ṛiksaṃhitâ selbst geschieht (I, 116, 12. 117, 22): und auch im Anfang des vierten Kâṇḍa des Çatap. Brâhmaṇa (IV, 1, 5, 18) finden wir das madhu nâma brâhmaṇam ausdrücklich in dieser Beziehung erwähnt, so wie Sâyaṇa dafür auch die Çâṭyâyana-(Vâjasaneyau) citirt: somit wäre für den Namen und wohl auch den Inhalt dieses Capitels jedenfalls wenigstens schon für sehr alte Zeit die Existenz garantirt, die Form freilich desselben kann darauf keine Ansprüche machen. Der Vañça am Schlusse ist hier, wie sonst, in beiden Schulen in den jüngsten etwa 20 Gliedern bis zu Yâska und Âsurâyaṇa hin sehr verschieden, von diesen ab aber höher hinauf bis in die mythischen Spitzen stimmen beide Schulen meist überein. Âsurâyaṇa selbst (also auch der ihm gleichzeitig gesetzte Yâska) steht hier um zwei Stufen hinter Âsuri, am Ende des Khilakâṇḍa wird er sogar als dessen Schüler, wie dieser als der des Yâjnavalkya bezeichnet: die Liste schliefst somit etwa im 25. Gliede nach diesem letzteren, mufs also noch fortgesetzt worden sein, nachdem die Redaction des Madhukâṇḍa bereits längst abgeschlossen war, da uns theils die Analogie des im vorletzten Brâhmaṇa des Khilakâṇḍa stehenden Vañça, theils die Sache selbst die Annahme verbietet, als habe diese Redaction etwa erst im 25. Gliede nach Yâjnavalkya Statt gefunden. Die Commentare lassen sich nie auf Erklärung dieser Vañça ein, und ist dies wohl ein Beweis dafür, dafs sie auch ihnen als Nachtrag gelten. Die Namen selbst sind natürlich von hohem Interesse und mögen für die jüngeren Stufen wenigstens wohl auch ganz authentisch sein. — Das Yâjnavalkîyaṃ kâṇḍam hat die Verherrlichung des Yâjnavalkya zum Zweck, und berichtet, wie er am Hofe sei- (**125**) nes Patrones des Janaka, Königs von Videha, alle Brâhmaṇa der Kurupañcâla etc. zum Schwei-

gen gebracht*) und sich dessen völliges Zutrauen erworben habe (ähnlich wie die betreffenden Legenden im XII. Buche des MBhârata). Das Vorbild mag vielleicht die im 11. Kâṇḍa (VI, 3, 1 fg.) erzählte Legende gewesen sein, wenigstens beginnt dieses Kâṇḍam hier ganz ebenso und giebt auch die dort allein erzählte Besiegung und Strafe des Vidagdha Çâkalya fast mit denselben Worten an. Den Schlufs bildet eine ebenfalls schon früher, im Madhukâṇḍa nämlich, dagewesene Legende mit einigen Abweichungen. Als neu sind in diesem Kâṇḍa insbesondere die Ausdrücke pâṇḍityam, muni und maunam zu bemerken, die hier zuerst vorkommen[140]) (III, 2, 1. IV, 2, 25), ferner ekahaṅsa, çramaṇa, tâpasa (IV, 1, 12. 22), pravrâjin (IV, 2. 25, wo das bhikshâcaryam empfohlen wird) und pratibuddha (IV, 2, 17: das Verbum pratibudh so schon I, 2, 21), endlich auch die Namen câṇḍâla und paulkasa (IV, 1, 22). Auf dieses Yâjnavalkîyam kâṇḍam nun beziehe ich es jetzt**), wenn das Vârttikam zu Pâṇini IV, 3, 105 die Yâjnavalkâni brâhmaṇani als nicht purâṇaprokta, sondern als tulyakâla, gleichzeitig, nämlich mit Pâṇini, betrachtet, insofern durch den Wortlaut desselben nicht bedingt ist, dafs dieselben von Yâjnavalkya selbst herrühren müssen, sie demnach also ihren Namen auch davon tragen können, dafs sie von ihm handeln: ich ziehe dies letztere eben vor, da es mir doch sehr bedenklich scheint, das ganze Çatapathabrâhmaṇam oder auch nur die letzten Bücher desselben theils direct als Yâjnavalkya's Namen tragend an-

*) darunter den Açvala, den Hotar des Königs, den Vidagdha Çâkalya, der für seine Impertinenz das Leben verlor, den Kahola Kaushîtakeya, und die Gârgî Vâcaknavî, welche wohl alle vier (letztere wenigstens dem Gṛihyasûtra nach) als Vertreter des Ṛik anzusehen sind, gegen den hier somit eine Art Eifersucht nicht zu verkennen ist.

[140]] Errata (p. 285 der ersten Ausgabe): „das Wort Muni kommt schon in den späteren Theilen der Ṛiksaṃhitâ vor, nämlich VIII, 17, 14. und X, 136, 2—5." — Paulkasa findet sich auch Vs. 30, 17.

**) früher, im ersten Bande der Ind. Studien p. 57, anders, — wie ich denn hier überhaupt manche der dort, besonders in p. 161—232, ausgesprochenen Ansichten nach weiterer Ueberlegung der betreffenden Stellen entweder weitergeführt oder modificirt habe, wie man bei etwaiger Vergleichung bemerken wird.

zusehen, wie sehr es auch jedenfalls des- (126) sen System enthält, theils als gleichzeitig mit Pâṇini oder sei es auch als nur kurz vor seiner Zeit entstanden zu setzen: für das Yâjnavalkîyam kâṇḍam aber trage ich gar kein Bedenken letzteres zu thun[141]). — Das letzte Kâṇḍam endlich des Vṛihad-Âraṇyaka, das Khilakâṇḍam, wird allgemein von den Commentatoren als solches Khilam, d. i. Nachtrag, angegeben und zeichnet sich in der That auch deutlich genug aus. Der erste Adhyâya desselben (der fünfte des Vṛih. Âraṇy. selbst) besteht aus einer Menge kleiner Bruchstücke, die meist höchst ungeschickte mystische Wortspielereien enthalten. Der zweite Adhyâya sodann enthält zunächst zwei Brâhmaṇa, die, wie früher (p. 78) bemerkt, zum Theil in ganz derselben Gestalt in der Chândogyopanishad VII, 1. 3 wiederkehren: und auch für das dritte, welches rituelle Bestimmungen enthält, findet sich daselbst in VII, 2 eine andere Recension vor: den Schlufs desselben bildet hier ein Vañça, aber nicht in Listenform, sondern in ausführlicher Darstellung: danach war der erste Urheber der betreffenden Lehre Uddâlaka Âruṇi, der sie an Yâjnavalkya, hier zum ersten Mal Vâjasaneya genannt, mittheilte*); dessen Schüler war Madhuka Paiñgya, von welchem sie auf Cûḍa Bhâgavitti, dann auf Jânaki Âyaḥsthûṇa, zuletzt auf Satyakâma Jâbâla überging, welchem letzteren (in der Chândogyopanishad viel genannten) Lehrer, dessen Namen auch in der That in späteren Werken eine Schule des weifsen Yajus trägt, sonach etwa die finale Redaction

141] vgl. hiezu Goldstücker's ausführliche Darstellung in seinem „Pâṇini" p. 132—140, sowie meine specielle Entgegnung darauf in den Ind. Stud. V, 65—74. XIII, 443. 444. Ind. Streifen II, 214. Danach mufs der vârttika-Verfasser seinerseits die Yâjnavalkâni brâhmaṇâni in der That doch als von Yâjn. ursprünglich prokta betrachtet, andererseits aber auch wieder ihre damals vorliegende Abfassung als mit Pâṇini gleichzeitig angesehen haben. Wenn er dabei eben den Yâjnavalkya zu den purâṇa, Alten, rechnet (und der Wortlaut seines vârttika erheischt dies), so bezeichnet dagegen die Kâçikâ denselben direct als „nicht cirakâla."

*) im Yâjnavalkîyakâṇḍa wird Uddâlaka Âruṇi von Yâjnavalkya zum Schweigen gebracht, wie die übrigen Brâhmaṇa, und wird darin gar nicht erwähnt, dafs dieser sein Lehrer war.

jener Lehre zuzuschreiben wäre. Das letzte, vierte Brâhmaṇam dieses Adhyâya ist wie das dritte durch seinen Inhalt in der That sehr überraschend, und gehört derselbe, nämlich die rituellen Gebräuche, welche vor und bei dem Coitus so wie nach der Geburt eines Sohnes zu beobachten sind, eher in ein Gṛihyasûtram als hieher. Den Schlufs desselben*) (127) macht wieder ein Vaṅça, diesmal ganz besonders lang und in den jüngeren Gliedern durch die Eigenthümlichkeit ausgezeichnet, dafs deren Namen durch Anfügung von putra an den Namen der Mutter gebildet (s. oben p. 78), so wie dadurch, dafs beide Theile des Namens accentuirt sind. Âsuri ist hier als der Schüler des Yâjnavalkya, dieser als der des Uddâlaka genannt: nachdem man dann durch noch 10 Stufen bis zu Âditya, dem Sonnengott, als dem letzten Urheber gekommen ist, werden als Schlufs des ganzen Brâhmaṇa die Worte zugefügt: âdityânî 'mâni çuklâni yajûṅshi Vâjasaneyena Yâjnavalkyenâ "khyâyante „diese von Âditya herrührenden**) weifsen Yajus werden von dem Vâjasaneya Yâjnavalkya überliefert". Nach Çaṃkara nämlich und Dvivedagaṅga bezieht sich dieser Vaṅça nicht etwa auf das Khilakâṇḍam, sondern auf das ganze Pravacanam, den ganzen Veda (sc. weifsen Yajus): für die Richtigkeit dieser Auffassung spricht jedenfalls, dafs der Vaṅça am Ende des zehnten Buches***), der einzige, der sich sonst noch, mit Ausnahme von Madhukâṇḍa, Yâjnavalkîyakâṇḍa und Khilakâṇḍa, im ganzen Çatapatha-Brâhmaṇa vorfindet, sich offenbar auf diesen Vaṅça hier bezieht und denselben voraussetzt, wenn es daselbst im Anfang heifst: samânam â Sâṃjîvîputrât „bis zu Sâṃjîvîputra sind die Lehrer dieselben", von diesem Sâṃj. ab weiter hinauf sind nämlich hier noch drei Stufen bis zu Yâjnavalkya, während im zehnten Buche, wie schon

*) in der Kâṇvaschule bilden die Vaṅça stets ein apartes Capitel.

**) oder: „diese weifsen Yajus werden von dem Vâjasaneya Yâjnavalkya als von Âditya herrührend genannt?"

***) die Kâṇvaschule fügt denselben hier noch am Schlusse nach den Worten: Yâjnavalkyenâ "khyâyante an.

früher bemerkt, die Lehre gar nicht auf diesen letzteren, sondern von Sâṃj. ab durch fünf Stufen auf Çâṇḍilya und durch weitere zwei Stufen auf Tura Kâvasheya*) zurückgeführt wird. Dieser letztere Umstand giebt uns übrigens vielleicht auch noch eine andere Eintheilung des Çatapatha-
(128) Brâhmaṇa in Bezug auf den Ursprung der einzelnen Kâṇḍa desselben an die Hand. In den fünf ersten und den vier letzten Kâṇḍa nämlich tritt uns stets und zwar sehr häufig der Name des Yâjnavalkya als desjenigen Lehrers entgegen, dessen Ansicht als endgültige Auctorität den Ausschlag giebt, dessen System uns also jedenfalls darin vorliegt**): es werden ferner in diesen Kâṇḍa, mit Ausnahme der Gâthâ im dreizehnten Kâṇḍa, und mit Ausnahme des Yâjnavalkîyakâṇḍa, nur östliche oder im mittleren Hindostan ansässige Völker erwähnt, die Kurupañcâla nämlich, die Kosalavideha, Çvikna und Sriñjaya: nur einmal werden die Prâcya (Oestlichen) den Vâhîka (Westlichen) gegenübergestellt, einmal ferner findet sich die Erwähnung der Udîcya (Nördlichen), und die (südlichen) Nishadha sind gleichfalls einmal im Namen ihres Königs Nala Naishadha (er heifst hier resp. Naishidha) genannt. Merklich genug unterscheiden sich nun hievon das sechste bis zehnte Kâṇḍam, welche statt Yâjnavalkya den Çâṇḍi-

*) der im Ait. Brâhmaṇa als gleichzeitig mit Janamejaya (als Opferpriester desselben) genannt wird, s. Ind. Stud. I, 203 not.

**) dafs dies so klar ist, mufs jedenfalls auch als Grund dafür angesehen werden, dafs die Purâṇa hier einmal eine mit dem Factum übereinstimmende Nachricht haben, insofern sie den Yâjnavalkya als Urheber des weifsen Yajus nennen. — Der Name des Yâjnavalkya kommt übrigens sonst in der vedischen Literatur nirgend vor, was theils in der verschiedenen Oertlichkeit, theils auch darin seinen Grund haben könnte, dafs seine Redaction des weifsen Yajus später stattgefunden habe, als die Redaction der andern Veda: doch erklärt sich dieser Umstand dadurch keineswegs zur Genüge, insofern ja doch andere Lehrer des w. Yajus vielfach in der späteren vedischen Literatur genannt sind, so Âruṇi, Çvetaketu, Satyakâma Jâbâla etc., die doch theils seine Zeitgenossen sind, theils selbst späterer Zeit angehören. Sein Patron Janaka wird zudem wenigstens in der Kaushîtaky-Upanishad erwähnt. [In zwei späteren Abschnitten des Kaushîtaki-, resp. Çâṅkhâyana-Âraṇyaka, die aber offenbar beide ganz secundären Ursprunges sind, wird Yâjnavalkya in der That auch selbst genannt (9, 7 und 13, 1); doch handelt es sich daselbst geradezu um Citate aus Çatap. Br. XIV. — Im Gopatha Br., welches so sehr specielle Beziehungen zum Çat. Br. hat, wird Yâjnavalkya nicht genannt.]

lya als endgültige Auctorität anerkennen*), ohne jenen auch nur zu nennen, so wie sie ferner nur nordwestliche Völker erwähnen, die Gandhâra nämlich mit ihrem König Nagnajit, die Salva, und die Kekaya**). Sollte vielleicht jener oben erwähnte Vañça nicht blos für das zehnte Buch, sondern für diese fünf Kâṇḍa gelten? da dieselben speciell das Feuerritual, die Anlegung der heiligen Feueraltäre behandeln, so könnte ihr etwaiger Ursprung aus dem Nord-
(129) westen sich vielleicht daher erklären, dafs die Lehre über jenen Gegenstand dort eben wegen der Nähe der Persa-Arier, ob auch von der der letztern abweichend, sich doch besonders rein erhalten habe***)? Wie nun übrigens sich dies auch verhalten mag — sei der nordwestliche Ursprung der Lehre dieser fünf Kâṇḍa wirklich begründet oder nicht[142]) —, jedenfalls gehören dieselben in ihrer vorliegenden Form in dieselbe Zeit (das zehnte resp. in eine etwas spätere) mit den ersten fünf Kâṇḍa, wofür die Erwähnung des Aruṇa Aupaveçi, Âruṇi, Çvetaketu Âruṇeya, wie des Indradyumna (im zehnten Buche), so wie die mehrfache tadelnde Erwähnung der Carakâdhvaryavaḥ entscheidet. Dafs eben eine ordnende Hand die einzelnen Theile des Brâhmaṇa verschmolzen hat[143]), erhellt insbesondere aus der mehrfach vorkommenden Hinweisung darauf, dafs ein Gegenstand schon in einem früheren Theile behandelt sei, oder sich in einem späteren Theile ausführlicher dargestellt finde: eine nähere

*) wie die Sâmasûtra: sonst wird er nur noch in der Chândogyop. erwähnt.

**) die diese betreffende Legende kehrt in der Chândogyop. wieder.

***) sollten die Çâkâyaninas etwa mit letzteren direct in Verbindung zu setzen sein? Was aber würde dann aus der Verbindung des Çâkâyanya (in der Maitrâyaṇî-Upanishad) mit den Çâkya?!

[142]] vgl. hiezu meine ausführliche Erörterung in den Ind. Stud. XIII, 265 bis 269, wo ich insbesondere auch auf mehrfache sprachliche Differenzen zwischen den Büchern I—V und VI—X aufmerksam gemacht habe.

[143]] der herbe Tadel, der in IX, 3, 1, 24 über die Anwohner der sieben westlichen Flüsse ausgesprochen wird, müfste auf diese „ordnende Hand“ zurückgeführt werden, s. Ind. Stud. XIII, 267. — Dafür dafs der weifse Yajus im östlichen Hindostan redigirt worden ist, scheinen die Angaben über den Umfang des Madhyadeça im Pratijnâpariçishṭa einzutreten, s. meine Abh. über das Pratijnâsûtra p. 101. 105.

Untersuchung der einzelnen Fälle, wo dies geschiehr, ist mir bis jetzt noch nicht möglich gewesen.

Die Zahl der im Brâhmaṇa angeführten Abweichungen in Bezug auf Ritual oder Lesarten ist sehr grofs: schon in der Saṃhitâ selbst ist hie und da darauf Rücksicht genommen, insofern zwei verschiedene Mantra als gleich gut neben einander aufgeführt werden. In der Regel und am häufigsten geschieht die Anführung von dergl. Abweichungen im Brâhmaṇa durch ity eke, oder tad âhuḥ, doch werden auch ziemlich oft die Namen einzelner Lehrer genannt, die dann zum Theil wohl als die Repräsentanten der ihren Namen tragenden Schulen zu gelten haben, so aufser den bereits angeführten noch: Ashâḍha Sâvayasa, Barku Vârshṇa, Aupoditeya, Pâñci, Takshan, Jîvala Cailaki, Âsuri, Mâdhuki, Kahoḍa Kaushîtaki, Vârshṇya Sâtyayajna, Sâtyayajni, Tâṇḍya, Buḍila Âçva- (130) tarâçvi, Râma Aupatasvini, Kaukûsta, Mâhitthi, Muḍimbha*) Audanya, Saumâpau Mânutantavyau, Satyakâma Jâbâla, Çailâli etc. Aufser den Carakâdhvaryavaḥ wird insbesondere regelmäfsig getadelt der Bhâllaveya und schliefse ich, wie schon früher (p. 105) bemerkt, daraus, dafs das Bhâllavi-Brâhmaṇam dem schw. Yajus zuzurechnen sei. Unter den eke, wo dieselben getadelt sind, werden wir wohl auch (wie z. B. im ersten Kâṇḍa einmal sicher) meist Anhänger dieses letztern zu verstehen haben, einmal indefs (im achten Kâṇḍa) wird eine Lesart der Kâṇvaschule durch eke angeführt und resp. bekämpft: wie sich deren Brâhmaṇam an dieser Stelle verhält, ob es etwa die Lesart der Mâḍhyaṃdinaschule tadelt, weifs ich nicht zu sagen: eine Vergleichung von dergl. Stellen würde natürlich von besonderem Interesse sein.

Von besonderer Bedeutung sind die so überaus zahlreichen hie und da im Brâhmaṇa verstreuten Legenden,

*) zu vergl. die Muṭibha im Aitar. Br. — Nur Buḍila, die Saumâdau, Satyakâma, Mâdhuki (resp. Paiñgya), und Kaushîtaki werden von Obigen auch anderweitig erwähnt.

deren einige in besonders alterthümlicher Sprache auftreten und daher wohl schon vor ihrer Aufnahme in dasselbe eine selbständige Form gewonnen hatten: besonders ausführlich behandelt, und darum hervorzuheben, sind die Legenden von der Sinnfluth und der Rettung des Manu — von der Uebersiedelung des Videgha Mâthava von der Sarasvatî nach der Sadânîrâ im Lande der Kosala-Videha — von der Verjüngung des Cyavana durch die Açvin auf Bitten seiner Frau Sukanyâ, der Tochter des Çaryâta Mânava — von dem Wettstreit der Kadrû und Suparṇî — von der Liebe und Trennung des Purûravas und der Urvaçî u. a. m. Viele derselben finden wir in dem Epos wieder vor, als Episoden darin, und zwar in metrischem Gewande, wie auch im Uebrigen in vielfach veränderter Gestalt. Es ist hier überhaupt ein viel speciellerer Zusammenhang mit dem Epos, als in den übrigen Brâhmaṇa, nicht zu verkennen. Die Namen Valhika, Janamejaya, Nagnajit stehen in un-
(131) mittelbarster Beziehung zu der Sage des Mahâ-Bhârata, so auch die schon bei der Saṃhitâ besprochenen Namen Ambâ, Ambikâ, Ambâlikâ, Subhadrâ und der darin von den Wörtern arjuna und phalguna gemachte Gebrauch. Die Erklärung hiefür haben wir jedenfalls in dem Umstande zu suchen, daſs dies Brâhmaṇam wesentlich unter dem Volke der Kurupañcâla und der benachbarten Kosala-Videha entstanden ist und seinen Abschluſs gefunden hat. Der König dieser letztern, welcher als der Hauptpatron der heiligen Lehre darin auftritt, Janaka, trägt denselben Namen mit dem Vater der Sîtâ und Schwiegervater des Râma im Râmâyaṇa: dies ist aber auch der einzige Berührungspunkt mit der Sage dieses Werkes, der sich hier vorfindet und da überdem der Name Janaka der ganzen Familie gehört zu haben scheint, so verschwindet eigentlich auch er: ich bin indeſs doch geneigt, jenen Vater der Sîtâ mit diesem besonders heiligen Janaka hier für identisch zu halten, insofern ich der Ansicht bin, daſs Sîtâ selbst eine reine Abstraction ist, und man ihr somit jedenfalls einen

möglichst berühmten Vater gegeben hat. Was speciell das Verhältnifs des Brâhmaṇa zur Sage des Mahâ-Bhârata betrifft, so hat Lassen bekanntlich als Grundtypus der letztern einen mit der gegenseitigen Vernichtung endenden Kampf zwischen den Kuru und Pañcâla, letztere geführt von dem aus Westen gekommenen Geschlechte der Pâṇḍu, angenommen. Zur Zeit des Brâhmaṇa nun finden wir die Kuru und Pañcâla theils noch in voller Blüthe*), theils in engster Freundschaft zu einem Volke**) verbunden, es kann also jener Vernichtungskampf noch nicht stattgefunden haben. Auf der andern Seite indefs finden wir die Blüthe, die Sünde, (132) die Sühne und den Untergang des Janamejaya Pârikshita und seiner Brüder Bhîmasena, Ugrasena, Çrutasena, sowie des ganzen Geschlechtes der Pârikshita, in den jüngsten Theilen des Brâhmaṇa, wie es scheint, noch in frischer Erinnerung, und als einen Gegenstand der Controverse vor. Im MBhârata herrscht in Bezug auf diese Namen eine grenzenlose Verwirrung: theils nämlich wird Janamejaya nebst jenen seinen Brüdern als Urenkel des Kuru aufgeführt, theils als die Urenkel des Pâṇḍuiden Arjuna, bei deren Schlangenopfer Vaiçampâyana die Geschichte des grofsen Kampfes zwischen den Kuru und Pâṇḍu vortrug. Nehmen wir letztere Auffassung an, die deshalb als die verbürgtere erscheint, weil das sie enthaltende Stück des Mahâ-Bhârata in Prosa geschrieben ist und in besonders alterthümlichem Gewande auftritt, so müfste also jener angebliche grofse Vernichtungskampf zwischen den Kuru und Pañcâla, und die Herrschaft der Pâṇḍava, zur Zeit des Brâhmaṇa schon längst vorbei gewesen sein. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Dafs etwas

*) obwohl allerdings in den letzten Theilen desselben die Kosala-Videha ein gewisses Uebergewicht zu haben scheinen, und vielleicht schon zur Zeit der Saṃhitâ (s. p. 126) eine gewisse Rivalität zwischen den Kuru und Pañcâla bestanden hatte.

**) anders wenigstens vermag ich das Wort Kurupañcâla nicht zu erklären: bemerkenswerth ist übrigens, dafs kein Name eines Königs der Kurupañcâla genannt wird, sondern dafs dgl. Namen nur von Kauravya- oder von Pâñcâla-Königen angeführt werden.

Grofses, Wunderbares im Geschlechte der Pârikshita vorgegangen war und ihr Ende zur Zeit des Brâhmaṇa noch Staunen erregte, haben wir gesehen: was es gewesen, wissen wir nicht: Untergang der Kuru durch die Pañcâla kann es nach Obigem kaum gewesen sein, jedenfalls waren es aber Uebelthaten, und bin ich in der That geneigt, dieses vor der Hand unbekannte Etwas als die Grundlage der Sage des Mahâ-Bhârata anzusehen[144]. Dafs die Pâṇḍava ursprünglich nicht zu derselben gehören, sondern erst später damit in Verbindung gesetzt sind, scheint mir unumgänglich mit Lassen anzunehmen[145], da theils nirgendwo in den Brâhmaṇa oder Sûtra sich eine Spur von ihnen findet, theils der Name ihres Haupthelden, des Arjuna (Phalguna), hier im Çatap. Brâhmaṇa (wie in der Saṃhitâ) noch Name des Indra ist, wie er denn wahrscheinlich in der That als ursprünglich mit diesem identisch zu erachten und ihm somit wohl auch jede wirkliche Existenz abzusprechen sein wird. Wenn ferner Lassen Ind. Alt. I, 647 fg. aus dem, was (133) Megasthenes bei Arrian über den indischen Heracles, seine Söhne und seine Tochter *Πανδαια* berichtet, im Verein mit anderen Nachrichten bei Curtius, Plinius, Ptolemaios*) geschlossen hat, dafs zur Zeit des Megasthenes die mythische Verbindung des Kṛishṇa (?) mit den Pâṇḍava schon bestand, so ist dies theils wohl an und für sich ob auch vielleicht wahrscheinlich, wenigstens nicht sicher**),

[144] s. Indian Antiquary II, 58 (1873). Ich füge hier noch Folgendes hinzu, was möglicher Weise in Bezug hiezu steht. Den Vṛiddhadyumna Âbhipratâriṇa (s. Ait. Br. III, 48) verfluchte ein Brâhmaṇa wegen unrichtigen Opfers dahin, dafs: imam eva prati samaram Kuravaḥ Kurukshetrâc cyoshyanta iti Çâñkh. XV, 16, 12 (und so geschah es auch). — Zur Verherrlichung des Kauravya-Königs Parikshit dienen die vier Verse Çâñkh. çr XII, 17, 1—4 (Ath. XX, 127, 7—10), die freilich im Ait. Br. VI, 22 (Çâñkh. Br. XXX, 5) auf das Feuer oder das Jahr bezogen werden, s. aber Gopatha Br. XI, 12. — Eine Legende von Janamejaya Pârîkshita hat auch noch das Gopatha Br. II, 5.

[145] s. meine nähere Ausführung hierüber in den Ind. Stud. II, 402—404.

*) Curtius und Plinius schrieben im ersten, Arrian und Ptolemaios im zweiten Jahrh. p. Chr.

**) der Incest des Hercules mit der *Πανδαια* geht jedenfalls wohl auf die vielfach in den Brâhmaṇa berührte Sage von dem Incest des Prajâpati mit seiner Tochter. [Auch dafs Vâsudeva und Arjuna bei Pâṇ. IV, 3, 98 neben einander stehen, ist noch kein Beweis für ihre Zusammengehörigkeit, s. Ind. Stud. XIII, 349 fg.]

theils aber würde es auch noch nicht dafür beweisen, dafs die Pâṇḍava damals auch bereits schon mit der Kurusage in Verbindung gesetzt waren: und wenn wir wirklich (s. p. 117) die Redaction der Mâdhyaṃdinaschule etwa in die Zeit des Megasthenes zu setzen haben, so würde aus dem Mangel jeder Erwähnung der Pâṇḍava darin wohl jedenfalls zu folgern sein, dafs damals deren Verbindung mit den Kuru eben noch nicht hergestellt war, obwohl diese Folgerung allerdings weniger für die Redactionszeit als vielmehr nur für die Zeit der redigirten Stücke stricte Beweiskraft hat.

Wie mit der epischen Sage, so finden sich weiter im Çatapatha-Brâhmaṇa auch mehrere Berührungspunkte theils mit den Legenden der Buddhisten, theils mit der späteren Tradition über den Ursprung der Sâṃkhyalehre. Was zunächst diese letztere betrifft, so ist Âsuri, der Name einer der Hauptauctoritäten derselben, zugleich auch der Name eines im Çatapatha-Brâhmaṇa vielfach erwähnten Lehrers, und wird hier ferner, allerdings blos im Yâjnavalkîyakâṇḍa, ein Kâpya Patañcala im Lande der Madra als besonders ausgezeichnet durch seine Bemühungen um die brâhmanische Theologie genannt, in dessen Namen wir einen Bezug zu Kapila und Pataṃjali, den traditionellen Gründern der Sâṃkhya- und Yogalehre, nicht verkennen können. Was die Nachrichten der Buddhisten betrifft, so nannten sich die Çâkyâs von Kapilavastu (deren Namen vielleicht mit den (134) Çâkâyanin des X. Kâṇḍa, resp. dem Çâkâyanya der Maitrâyaṇa-Upanishad in Verbindung zu bringen ist), Gautamâs, ein Geschlechtsname, welcher unter den Lehrern und in den Lehrerlisten des Brâhmaṇa besonders reich vertreten erscheint, wie denn ja auch das Land der Kosala und Videha als die Wiege des Buddhismus zu gelten hat. — Çvetaketu, einer der am häufigsten im Çatapatha-Brâhmaṇa genannten Lehrer (Sohn des Âruṇi), ist bei den Buddhisten der Name einer der früheren Geburten des Çâkyamuni (s. Ind. Stud. II, 76 not.). — Die etwaige Herbeiziehung des mâgadha in der Saṃhitâ habe

ich bereits früher (p. 123—24) besprochen. — Die Wörter arhant (III, 4, 1, 3 fg.), çramaṇa (Vṛih. Âr. IV, 1, 22 wie Taitt. Âr. II, 7: neben tâpasa), mahâbrâhmaṇa (Vṛih. Âr. II, 1, 19, 22*), pratibuddha, obschon keineswegs etwa im technischen buddhistischen Sinne gebraucht, zeigen doch, wie dieser allmälig entstanden ist. — Auch der Name des Celaka im Brâhmaṇa ist vielleicht mit dem speciell buddhistischen Sinne von cela in Verbindung zu setzen. — Ajâtaçatru und Brahmadatta**) dagegen sind wohl nur Namensgenossen der beiden Männer, welche die Buddhisten unter diesen Namen als Zeitgenossen Buddha's nennen? Gleiches gilt wohl auch für die Vâtsîputrîya der Buddhisten und den Vâtsîputra des Vṛih. Âraṇy. (V, 5, 31), obschon diese Namensform, weil ungewöhnlich, vielleicht schon ein engeres Verhältnifs bedingt. Insbesondere aber ist es die Familie der Kâtyâyana, Kâtyâyanîputra, welche sowohl bei den Buddhisten, als im Brâhmaṇa, allerdings nur in den allerspätesten Theilen desselben, zahlreich vertreten ist. Bei der einen Frau des Yâjnavalkya, welche Kâtyâyanî heitst, finden wir diesen Namen zum ersten Mal erwähnt***), und zwar sowohl im Madhu- (135) kâṇḍa als im Yâjnavalkîyakâṇḍa, dann aber findet er sich mehrfach in den Lehrerlisten vor und tragen denselben fast

*) neben mahârâja, was auch schon früher sich findet I, 5, 3, 21. II, 5, 4, 9.

**) mit dem Beinamen Caikitâneya Vṛih. Âr. Mâdhy. I, 1, 26. — Im MBh. XII, 5136. 8603 wird ein Pâñcâlyo râjâ Namens Brahmadatta genannt, der in Kâmpîlya herrschte. — Caikitâneya ist von Caikitâyana in der Chândogyopan. III, 8 zu trennen. — [Ueber ein eigenthümliches Zusammentreffen einer Legende des Vṛihad Âr. mit einer buddhistischen Legende s. Ind. Stud. III, 156. 157.]

***) im zehnten Buche des Taitt. Âr. ist Kâtyâyana (statt °nî) Name der Durgâ: über diesen Gebrauch s. Ind. Stud. II, 192 [XIII, 422]. — Im Gaṇapâṭha zu Pâṇini fehlt Kâtyâyana. [Kâtyâyanî aber ergiebt sich aus Pâṇini selbst IV, 1, 18, s. hierüber Ind. Stud. V, 61. 63. 64; ein Kâtyâyanîputra Jâtûkarṇya wird im Çâñkh. Âraṇy. VIII, 10 citirt. Patamjali im Mahâbhâshya erwähnt mehrere Kâtya Ind. Stud. XIII, 399. 407, wie denn ja der vârttikakâra dieser Familie direct angehört. In andern vedischen Texten habe ich weder die Kata noch die Kâtya, Kâtyâyana gefunden, mit Ausnahme des am Schlufs des Âçvalâyanaçrautasûtra XII, 13—15 angehängten pravara-Abschnitts, wo die Kata und ihr Patronymicum Kâtya mehrfach genannt sind. Die Kuru-Katâs sind im gaṇa Garga aufgeführt und scheint danach das Geschlecht der Kata in besonderer Verbindung mit den Kuru gestanden zu haben, s. Ind. Stud. I, 227. 228.]

sämmtliche Sûtra, die zum weifsen Yajus gehören, als den Namen ihres Verfassers.

Commentirt ist das Çatapatha-Brâhmaṇa in der Mâdhyaṃdina-Schule von Harisvâmin und Sâyaṇa, deren Commentare indefs bis jetzt nur bruchstückweise[146]) vorhanden sind: das Vṛihad-Âraṇyakam ist von Dviveda Gaṅga (aus Guzerate) erklärt worden, in der Kâṇva-Schule dagegen von Çaṃkara, an dessen Commentar sich eine grofse Zahl anderer Werke seiner Schüler etc. angeschlossen hat. Edirt ist bis jetzt nur das erste Kâṇḍam nebst Auszügen aus den betreffenden Commentaren, durch mich selbst: im Laufe der drei nächsten Jahre soll aber das ganze Werk im Druck vollendet sein[147]). Das Vṛihad-Âraṇyakam in der Kâṇvaschule ist von Poley edirt worden, neuerdings von Roer zugleich mit Çaṃkara's Commentar und einer Glosse dazu[148]).

Ich wende mich nunmehr zu den Sûtra des weifsen Yajus. Das erste derselben, das Çrautasûtram des Kâtyâyana, besteht aus 26 Adhyâya, welche im Ganzen strict die Reihenfolge des Brâhmaṇa beobachten: und zwar entsprechen die ersten 18 den neun ersten Kâṇḍa desselben: die Sautrâmaṇî wird im 19., das Pferdeopfer im 20. Adhyâya behandelt, der 21. enthält das Menschenopfer, Allopfer und Manenopfer. Die drei folgenden Adhyâya sind, wie schon früher (p. 88) angegeben, auf das Ceremoniell des Sâmaveda, auf die einzelnen Ekâha, Ahîna, Sattra desselben bezüglich, doch führen sie dieselben mehr listenförmig auf, als dafs sie, wie die übrigen Adhyâya, ein anschauliches Bild des ganzen Vorganges bieten. Der 25. Adhyâya behandelt die Prâyaçcitta, Sühnceremonieen, entsprechend

[146]] und in sehr schlechten Handschriften.

[147]] das letzte Heft erschien 1855. Eine Uebersetzung des ersten Buches, so wie einiger der oben speciell aufgeführten Legenden liegt in vol. I meiner Ind. Streifen vor (1868).

[148]] Roer's Uebersetzung (1856) erstreckt sich auch auf den Commentar zum ersten Adhyâya, und giebt auch in den folgenden Abschnitten mehrfache Auszüge aus demselben.

dem ersten Theile des 12. Kâṇḍa und der 26. Adhyâya endlich enthält das Pravargya-Opfer, entsprechend dem ersten Theile des 14. Kâṇḍa. — Es werden nur wenige Leh- (136) rer mit Namen citirt: unter diesen sind zwei, die Verfassern von Sûtra des schwarzen Yajus angehören, Laugâkshi nämlich und Bhâradvâja: aufser ihnen sind nur noch Jâtûkarṇya, Vâtsya, Bâdari, Kâçakṛitsni und Kârshṇâjini genannt: die letzteren drei begegnen uns nur noch[149]) in dem Vedântasûtra des Bâdarâyaṇa, Bâdari auch in dem Mîmâṅsâsûtra des Jaimini: Vâtsya ist ein Name, der in den Vaṅça des Çatapatha-Brâhmaṇa einige Male vorkömmt[150]): desgl. Jâtûkarṇya, der im Vaṅça des Madhu- und Yâjnavalkîyakâṇḍa in der Kâṇvaschule als Schüler des Âsurâyaṇa und des Yâska erscheint (in der Mâdhyaṃdinaschule steht noch ein Lehrer, Bhâradvâja, dazwischen), so wie er auch im Aitareya-Âraṇyaka und mehrfach im Prâtiçâkhya-sûtra des weifsen Yajus erwähnt wird. Sonst werden noch häufig eke citirt und auf andere Çâkhâ dadurch Bezug genommen. An einer Stelle spricht sich eine gewisse Feindseligkeit gegen die Nachkommen der Tochter des Atri (die Hâleya, Vâleya, Kaudreya, Çaubhreya, Vâmarathya, Gopavana) aus, während die Nachkommen des Atri selbst ganz besonders geehrt werden: dieselbe Feindseligkeit zeigt sich an andern Stellen gegen die Nachkommen des Kaṇva, Kaçyapa und Kautsa, doch können diese drei Wörter den Commentaren nach auch als Appellativa verstanden werden, kaṇva als: taub, kaçyapa als: schwarze Zähne habend (çyâvadanta), und kautsa als: tadelnswerthe Dinge thuend. Von besonderem Interesse ist der erste Adhyâya, der die Paribhâshâ, allgemeinen Regeln für das Opferceremoniell, aufführt. Es enthält übrigens das Werk, weil

[149]) Kâçakṛitsni erscheint auch als Grammatiker, und zwar ist er möglicher Weise noch vor Pâṇini zu setzen, s. Ind. Stud. XIII, 398. 413. Ueber einen vedischen Commentator Kâçakṛitsna s. oben p. 46. 100.

[150]) aufserdem wird auch IX, 5, 1, 62 die Ansicht eines Lehrers dieses Namens citirt, ein Vâtsa wird im Aitar. Âr. und Çâṅkh. Âr. angeführt.

völlig auf das Brâhmaṇam gegründet, und demnach ganz unselbständig, nur wenig Data, die über seine etwaige Zeit Aufschlufs geben: zu letzteren gehört es insbesondere*), wenn das Wort vijaya „Besie- (137) gung,“ sc. der Himmelsgegenden**), einmal (XX, 4, 26) im Sinne von „die Himmelsgegenden“ selbst gebraucht ist, was offenbar die Sitte der digvijaya — resp. wohl auch poetische Schilderungen derselben? — voraussetzt: am reichsten an dergl. Data sind noch die auf das Sâman-Ceremoniell bezüglichen Adhyâya (XXII bis XXIV), welche z. B., wie die Sâmasûtra, die Opfer an der Sarasvatî behandeln, so wie die Vrâtya-Opfer, bei denen wir den Mâgadhadeçîya brahmabandhu (XXII, 4, 22) in derselben Stellung wie bei Lâṭyâyana antreffen.

Das Kâtyâyanasûtram ist mehrfach commentirt worden, so von Yaçoga[151]), Pitṛibhûti, Karka (citirt von Sâyaṇa, demnach älter als dieser[152]), Bhartṛiyajna, çrî Ananta, Devayâjnika (resp. Yâjnikadeva) und Mahâdeva: erhalten scheinen indefs nur die Werke der drei letzten***), so wie der des Karka: der Text mit Auszügen aus

*) der Gebrauch von maṇi XX, 7, 1 im Sinne von 101 ist wohl auch als ein Zeichen später Zeit anzuführen; er gehört in dieselbe Classe mit agni statt 3, bhû statt 1 etc. [Dies ist nicht richtig; es ist kurz vorher, in XX, 5, 16, von 101 maṇi die Rede gewesen, und wird darauf in XX, 7, 1 nur zurück verwiesen. Eher ist gâyatrîsampannâ etc. XX, 11, 21 fg. im Sinne von 24 etc. in dieser Beziehung anzuführen, obschon auch dabei doch noch der erhebliche Unterschied von der späteren Weise obwaltet, dâfs nicht gâyatrî allein 24 heifst, sondern eben gâyatrîsampanna.]

**) s. Lassen Ind. Alt. I, 347. [Dem Petersb. Wörterbuch zufolge soll das Wort an obiger Stelle nur: „der Gewinn, das Eroberte, Beute“ bedeuten; die Beziehung auf die Oertlichkeit wird indefs durch die Parallelstelle bei Lâṭy. IX, 10, 17 gesichert: vijitasya vâ madhye yajet (yo yasya deço vijitaḥ syât, sa tasya m. y.); für die digvijaya freilich wird auch hiermit nichts gewonnen.]

[151]] dieser Name ist Yaçogopi zu lesen, s. meine Ausgabe Einl. p. VII.

[152]] ein Dhûmrâyaṇasagotra Karkâdhyâpaka erscheint in einer von Dowson im Journal R. As. Soc. I, 283 (1865) herausgegebenen Inschrift des Çrîdattakuçalin (Praçântarâga), welche saṃ. 380 (welcher Aera aber?) datirt.

***) [sie sind indefs auch nur, und zwar zum Theil sehr, unvollständig.] Die bis jetzt frühste Handschrift der vyâkhyâ des Yâjnikadeva datirt saṃvat 1639. — Ich habe die Namen oben in der Reihenfolge geordnet, wie sie von einander citirt werden: jedenfalls sind wohl auch dem Yaçoga [Yaçogopi] schon frühere Commentare vorausgegangen. Im Catalog von Fort William ist unter nro. 742 auch ein Commentar von Mahîdhara erwähnt: ich bezweifle einstweilen die Richtigkeit dieser Angabe. [Die richtige Reihenfolge ist: Karka, Pitṛibhûti, Yaçogopi, Bhartṛiyajna. So führt sie Ananta auf, der selbst in der

diesen Commentaren wird den dritten Theil meiner Ausgabe des weifsen Yajus bilden[153]). Es schhliefsen sich an dies Sûtram auch noch theils eine Menge Paddhati (Grundrisse), Auszüge, u. dergl. Werke*), theils eine grofse Zahl von Pariçishṭa, Nachträgen, die sämmtlich dem Kâtyâyana zugeschrieben werden, und mannigfach commentirt worden sind. Besonders hervorzuheben daraus ist zunächst das Nigamapariçishṭam, eine Art synonymischen Glossares zum weifsen Yajus, sodann der Pravarâdhyâya**), eine Aufzählung der verschiedenen Brâhmaṇa-Geschlechter zum Behuf der richtigen Wahl der Opferpriester, so wie zur Regelung der verbotenen oder er- (138) laubten Zwischenheirathen unter denselben. Der Caraṇavyûha, eine Aufzählung der zu den einzelnen Veda gehörigen Schulen, ist von geringem Werthe: was er giebt, mag meist richtig sein, aber es ist höchst unvollständig, und das Ganze offenbar eine ganz moderne Zusammenstellung[154]).

Das Sûtram des Vaijavâpa, welches ich in den Commentaren zum Kâtîyasûtra hie und da citirt finde, bin ich geneigt dem weifsen Yajus zuzuschreiben, da ich diesen

ersten Hälfte des 16. Jahrh. gelebt zu haben scheint, falls er nämlich, s. mein Verzeichnifs der Berl. Sanskr. Handschr. Nro. 879, der von Nârâyaṇa, dem Verf. des muhûrtamârtaṇḍa, als sein Vater aufgeführte çrîmadanantâkhyacâturmâsyayâjin ist. Deva citirt zu I, 10, 13 ein Nârâyaṇabhâshyam; sollte dies von dem Sohne des Ananta herrühren?]

153] dieser Theil derselben erschien 1856—59; Deva's paddhati zu Buch I—V ist darin vollständig gegeben, ebenso sein Commentar zu Buch I; die Auszüge aus den Scholien zu Buch II—XI sind ebenfalls aus Deva's Commentar sind zwar zeigen die zu II—V einige auf Abbreviatur beruhende stylistische Differenzen von dem wirklichen Wortlaut; die Auszüge für Buch XII—XXVI sind aus dem Scholion des Karka und aus einem anonymen Auszug (saṃkshiptasâra) aus Deva, dessen Handschrift von Saṃvat 1609 datirt. Keiner dieser Commentare liegt vollständig vor.

*) von Gadâdhara, Harihara miçra, Reṇudîkshita, Gangâdhara etc.

**) mitgetheilt, aber leider aus einem grundschlechten Codex, in meinem Cat. der Sanskrithandschriften d. Berl. Bibl. p. 54—62. [s. Ind. Stud. X, 88 fg.]

154] herausgegeben in den Ind. Stud. III, 247—83 (1854), s. auch Müller A. S. L. 368 fg. und Râjendra Lâla Mitra in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Chândogyopanishad pag. 3. Die Aufzählungen der vedischen Schulen im Vishṇupur. III, 4, und besonders im Vâyu-Purâṇa Cap. 60 (bei Aufrecht Catalogus p. 54 fg.) enthalten weit reicheres Material. Wenn alle diese Schulen wirklich bestanden haben (vieles hierbei ist aber gewifs nur Irrthum und Ausschmückung), ja dann wäre uns in der That nur verzweifelt wenig übrig geblieben!

Namen sonst nur noch in den Vaṅça des Çatap. Br. antreffe, und zwar sowohl einen Vaijavâpa als einen Vaijavâpâyana, beide unter den jüngsten Gliedern derselben (in der Kâṇvaschule nur den Letzteren, und zwar ist er daselbst nur durch fünf Stufen von Yâska getrennt). Auch ein Gṛihyasûtram dieses Namens wird citirt.

Die Abfassung des Kâtîya-Gṛihyasûtra in 3 Kâṇḍa wird dem Pâraskara zugeschrisben[155]), von dem denn auch, dem Caraṇavyûha nach, eine Schule des weifsen Yajus benannt ist. Als saṃjnâ, nomen proprium — aber, dem Gaṇa nach, zur Bezeichnung einer Gegend — findet sich das Wort Pâraskara im Sûtra des Pâṇini vor, in der vedischen Literatur dagegen vermag ich es nicht nachzuweisen. Es existiren dazu eine Paddhati von Vâsudeva, ein Commentar von Jayarâma, vor allem ein ganz vorzüglicher Commentar von Râmakṛishṇa, unter dem Titel Saṃskâragaṇapati, der sich durch die grofse Fülle der beigebrachten Citate und die sehr ausführliche, erschöpfende Behandlung der einzelnen Gegenstände überaus vortheilhaft vor allen ähnlichen Werken auszeichnet: in der Einleitung, welche über den Veda überhaupt, speciell den Yajurveda handelt, erklärt Râmakṛishna die Schule der Kâṇva für die beste der zum Yajus gehörigen Schulen. — Unter dem Namen des Pâraskara existirt auch ein Smṛitiçâstram, das wohl auf dieses Gṛihyasûtram zurückgehen mag, wie auch unter den übrigen Smṛitiçâstra eine ziemliche Zahl sind, deren Namen sich an die von Lehrern des w. Yajus anschliefsen, so Yâjnavalkya, dessen posteriores Verhältnifs zu Manu 139) ganz dem gleichen Verhältnisse des w. Yajus zum schwarzen Yajus — und wohl auch dem des Kâtîya- zum Mânavasûtra — entspricht, ferner Kâtyâ-

[155]] s. über dasselbe Stenzler's Darstellung des Inhalts in der Zeitschrift der Deutschen Morg. Ges. VII (1853), so wie seine kleine Schrift über das arghadânam (Pâr. I, 8. Breslau 1855.). — Die §§ über das Hochzeitsritual hat Haas publicirt Ind. Stud. V, 283 fg., während Speijer die §§ über das jâtakarman (1872), zugleich mit kritischen Varianten (p. 17–23) zu dem von Stenzler benutzten Mspt. des ganzen Textes, edirt hat.

yana, dessen Werk sich indefs, wie wir sahen, an den Sâmaveda anschliefst, Kaṇva sodann, Gautama, Çâṇḍilya, Jâbâli und Pârâçara: letztere beiden Namen erscheinen theils unter den Schulen des weifsen Yajus, die der Caraṇavyûha aufführt, theils finden wir Mitglieder ihrer Familien in den Vañça des Çatapatha-Brâhmaṇa genannt: insbesondere zahlreich ist die Familie der Parâçara darin vertreten*).

Das Prâtiçâkhyasûtram des weifsen Yajus nennt, wie die Anukramaṇî desselben, am Schlusse als Verfasser den Kâtyâyana. Im Innern werden zunächst drei Grammatiker aufgeführt, die auch im Prâtiçâkhya des Ṛik, bei Yâska und Pâṇini citirt werden, nämlich Çâkaṭâyana, Çâkalya und Gârgya, sodann Kâçyapa, den Pâṇini gleichfalls nennt, endlich Dâlbhya, Jâtûkarṇya, Çaunaka (der Verfasser des Ṛikprâtiçâkhya?), Aupaçivi, Kâṇva, und die Mâdhyaṃdinâs. Den I, 1, 18. 19 gemachten Unterschied zwischen veda und bhâshya, d. i. Werken in bhâshâ, welcher dem Gebrauch des letzteren Wortes bei Pâṇini entspricht, habe ich bereits früher (p. 63) erwähnt. Der erste der 8 Adhy. enthält die saṃjnâ und paribhâshâ, d. i. termini technici**) und allgemeine Vorbemerkungen: der zweite Adhy. handelt vom Accent: der dritte, vierte, fünfte vom saṃskâra, d. i. von Verlust, Zusatz, Veränderung, Stetigkeit der Buchstaben in Bezug auf die euphonischen Gesetze: der sechste vom Accent des Verbums im Satze etc.: der achte enthält eine Tabelle der Vocale und Consonanten, giebt Regeln über die Art und Weise, wie man (den svâdhyâya) lesen[156]) soll, sodann eine Ein-

*) [s. Ind. Stud. I, 156]. Pâṇini schreibt IV, 3, 110 (welche Regel ihm übrigens möglicher Weise gar nicht angehört) einem Pârâçarya ein bhikshusûtram, Lehrbuch für die religiösen Bettler, zu. [Die Pârâçariṇo bhikshavaḥ werden auch im Mahâbhâshya erwähnt, aufserdem auch ein kalpa des Parâçara, s. Ind. Stud. XIII, 340. 445.]

**) darunter tiṅ, kṛit, taddhita, upadhâ, also ganz mit der Pâṇini'schen Terminologie stimmende Namen.

[156]] vielmehr: recitiren; denn von Schreiben und Lesen müssen wir auch hier zunächst eben wohl noch abstrahiren!

theilung der Wörter, entsprechend der des Yâska: dabei sind denn mehrere Çloka (140) angeführt über die Gottheiten der Buchstaben und der Wörter, so dafs ich fast geneigt bin, diesen letzten Adhyâya, der überdem schon in dem ersten eigentlich enthalten ist, für eine spätere Zuthat zu halten*). Wir haben zu diesem Werke einen vortrefflichen Commentar von dem schon mehrfach erwähnten Ûvaṭa, unter dem Titel Mâtṛimodaka[157]).

Die Anukramaṇî des Kâtyâyana enthält zunächst in den ersten 4 Adhyâya (bis IV, 9) die Angabe von Verfasser, Gottheit, Metrum für die einzelnen in dem „Mâdhyaṃdinîye Vâjasaneyake Yajurvedâmnâye sarve [?] sakhile saçukriye" stehenden çuklâni yajûṅshi „weifsen Yajus", die der heilige Yâjnavalkya von Vivasvant, dem Sonnengott, erhalten hatte: für den viniyoga, liturgischen Gebrauch derselben, wird auf den Kalpakâra verwiesen. In Bezug auf die als Verfasser genannten Namen ist hier mancherlei zu bemerken: gewöhnlich stimmen sie bei den Ṛic mit den für diese in der Ṛiganukramaṇî angegebenen Namen überein, doch findet sich davon auch manche Ausnahme: insbesondere häufig scheint der betreffende Name, wie auch in der Ṛiganukramaṇî geschieht, von Worten, die im Verse vorkommen, entlehnt zu sein: bei dem sehr häufigen Falle, dafs eine Stelle anderswo wiederholt wird, erhält sie häufig einen andern Verfasser, als die früheren Male: viele der hier genannten Ṛishi kommen nicht unter denen des Ṛik vor und gehören einer späteren Stufe an als diese, darunter sind sogar auch mehrere der im Çatapatha-Brâhmaṇa erwähnten Lehrer. Der Schlufs des vierten

*) damit fiele dann auch die Erwähnung der Mâdhyaṃdina.

[157]] an meine Ausgabe dieses Prâtiçâkhya in Text und Uebersetzung, so wie mit kritischer Einleitung und erklärenden Noten, in den Ind. Stud. IV, 65 bis 160. 177—331 hat sich in Goldstücker's „Pâṇini" p. 186—207 eine specielle Polemik geknüpft, in welcher G. u. A. besonders zu erweisen sucht, dafs der Verf. dieses Werkes identisch sei mit dem gleichnamigen Verf. der vârttika zu Pâṇini; meine detaillirte Erwiederung hierauf s. in den Ind. Studien V, 91 bis 124.

Adhyâya*) enthält die Weihung der je bei den einzelnen Ceremonieen zu recitirenden Verse je an verschiedene Ṛishi, Gottheiten und Metra, nebst anderen dergl. mystischen Eintheilungen: der fünfte Adhyâya endlich giebt eine kurze Analyse der vorkommenden Metra. In der vortrefflichen aber leider nicht ganz vollständigen Paddhati des Çrîbala zu dieser Anukramaṇî (141) ist auch der liturgische Gebrauch eines jeden Verses ausführlich angegeben.

Ueber die Yajusrecension der drei sogenannten Vedâñga, Çikshâ nämlich, Chandas und Jyotisham habe ich bereits früher (p. 66) gesprochen**).

Wir kommen nun zum Atharvaveda.

Die Saṃhitâ des Atharvaveda enthält in 20 Kâṇḍa[158]) und 38 Prapâṭhaka gegen 760 Hymnen und circa 6000 Verse. Neben der Eintheilung in Prapâṭhaka ist noch eine zweite in Anuvâka angegeben, deren es einige neunzig giebt. Die Eintheilung in Parvan, welche im 13. Buche des Çatapatha-Brâhmaṇa erwähnt wird, findet sich in den Handschriften nicht vor; auch findet sich darin keine Angabe, welcher Schule etwa der betreffende Text zugehöre: da indefs in einem der im Verlauf zu erwähnenden Pariçishṭa, im siebenten derselben, die zu der betreffenden Ceremonie gehörigen Ṛic als Paippalâdâ mantrâḥ aufgeführt werden, so ist es wenigstens sicher, dafs der Paippalâdaschule eine Saṃhitâ zugehörte, und möglich, dafs dies die vorhandene

*) mitgetheilt nebst dem fünften Adhyâya, und dem Beginn des Werkes, in meiner Ausgabe der Vâjasaneyi-Saṃhitâ Einl. p. LV—LVIII.

**) für das Nähere verweise ich auf meinen Catalog der Sanskṛit-Handschriften der Berl. Bibl. p. 96—100 [so wie auf meine oben bereits angeführten Ausgaben der drei Werkchen.]

[158]] diese Eintheilung der Ath. S. in 20 Bücher ist schon für die Zeit des vârttika-Verfassers beglaubigt, so wie auch durch das Gopathabrâhmaṇa I, 8, s. Ind. Stud. XIII, 433, während sich doch theils in ihr selbst (19, 22. 23), theils in Ath. Par. 48, 4—6 noch die directe Kunde davon erhalten hat, s. Ind. Stud. IV, 432—4, dafs sie einstmals nur 16 Bücher umfafste.

Saṃhitâ ist[159]). Der Inhalt nun und das Eintheilungsprincip dieser letzteren sind im Einzelnen vor der Hand noch unbekannt[160]), und wissen wir nur im Allgemeinen, dafs sie „vorzugsweise Sprüche enthält, welche gegen verderbliche Wirkungen der göttlichen Gewalten*), gegen Krankheiten und schädliche Thiere schützen sollen, Verwünschungen der Feinde, Anrufungen heilsamer Kräuter nebst Sprüchen für allerlei Vorkommnisse des gewöhnlichen Lebens, Bitten um Schutz auf Reisen, Glück im Spiele und ähnliche Dinge**)" — alles Gegenstände, für welche allerdings die Hymnen der Ṛiksaṃhitâ Analoga genug darbieten, aber theils nicht in solcher (142) Zahl, theils, wie ich bereits im Eingange (p. 11) bemerkte, in ganz anderer Weise behandelt, obwohl auch ein nicht unbeträchtlicher Theil jener Hymnen sich im Ṛik direct wiederfindet, besonders im zehnten Maṇḍala desselben. Für das Ceremoniell, zu welchem die Hymnen des Atharvan gebraucht werden, findet sich bei den übrigen Veda Entsprechendes nicht in den Çrautasûtra, sondern mit wenigen Ausnahmen nur in den Gṛihyasûtra vor, und scheint dasselbe demnach, wie ich gleichfalls bereits bemerkte, in seinem Ursprunge mehr dem eigentlichen Volke, als den Geschlechtern der Priester anzugehören. Da wir im Shaḍviṅça-Brâhmaṇa und in den Sâmasûtra wirklich den Fall

159] nach einer so eben erschienenen Schrift von Roth „der Atharvaveda in Kashmir" (1875) ist dies nicht der Fall, vielmehr scheint dieselbe der Schule der Çaunaka anzugehören, während die Paippalâdasaṃhitâ in einer zweiten, in Kashmir eben annoch erhaltenen Recension des Textes vorliegt.

160] die Anordnung des Textes geschieht in Buch I—VII nach der Verszahl der einzelnen Stücke, indem dieselben durchschnittlich in Buch I deren vier, in II fünf, in III sechs, in IV sieben, in V acht bis achtzehn, in VI drei, in VII nur einen Vers haben; Buch VIII—XIII enthalten längere Stücke; der Inhalt geht pêle-mêle durch einander. Buch XIV—XVIII dagegen sind je einheitlichen Inhalts, XIV behandelt die Hochzeit, XV die Verherrlichung des Vrâtya, XVI. XVII bestimmte Beschwörungen, XVIII die Bestattung und die Manenfeier. Buch XIX ist eine vermischte Nachlese und deren Text theilweise in ziemlich corruptem Zustande; Buch XX enthält bis auf eine eigenthümliche Ausnahme, das sogenannte kuntâpasûktam nämlich, nur vollständige Hymnen an Indra, die direct só aus dem Ṛik herübergenommen sind. Diese letzten beiden Bücher werden in dem Atharva-Prâtiçâkhya (s. unten) nicht berücksichtigt, gehörten somit zu dessen Zeit noch nicht zum Texte.

*) auch der Gestirne, d. i. der Mondstationen.

**) s. Roth zur Lit. und Gesch. des Weda p. 12.

vorfinden (s. p. 85), dafs eine Verwünschungsceremonie von den Vrâtîna, den unbrahmanisch lebenden Ariern entlehnt wird, so entsteht ferner jedenfalls die Vermuthung, dafs dies nicht blos bei diesem einen Fall sein Bewenden gehabt haben wird, und stellt sich somit von selbst die Annahme auf, dafs in der Atharvasaṃhitâ, obgleich sie gröfstentheils erst in der brahmanischen Periode entstanden ist, doch auch Lieder und Sprüche aufgenommen sein mögen, die eigentlich jenen unbrahmanischen Ariern des Westens angehörten*). Eine ganz eigenthümliche Beziehung zu diesen letzteren läfst sich in der That nicht verkennen, wenn im 15. Kâṇḍa das höchste Wesen direct mit dem Namen Vrâtya genannt[161]) und zugleich mit den im Sâmaveda als Kennzeichen der Vrâtya angegebenen Attributen in Verbindung gesetzt ist, wie denn dieses Wort Vrâtya auch noch in den Atharva-Upanishad im Sinne von „von selbst rein" zu seiner Bezeichnung verwendet wird. Ueber die Erwähnung des mâgadha im Vrâtya-Buche und die Möglichkeit einer Beziehung dieser Wortes auf antibrahmanische buddhistische Lehrer, habe ich bereits früher (p. 124) gesprochen. In einer von Roth a. a. O. p. 38 mitgetheilten Stelle findet eine ganz besondere, resp. feindliche, Berücksichtigung der Añga und Magadha im Osten, so wie der Gan- (143) dhâri, Mûjavant, Çûdra, Mahâvṛisha und Vahlika im Nordwesten statt, zwischen welchen sonach, wie es scheint, zur Zeit der Abfassung jenes Liedes das brahmanische Gebiet eingeschlossen war: der Verkehr mit dem Westen erscheint dabei lebendiger als der mit dem Osten, da ja fünf der in jenem ansässigen Völker, und nur zwei der dem Osten angehörigen, erwähnt sind. Sicher werden sich übrigens auch in der Atharvasaṃhitâ

*) im Vishṇupurâṇa werden die Saindhava, Saindhavâyana als eine Schule des Atharvan genannt.

[161]] diese Auffassung des Inhalts dieses Buches und des Wortes vrâtya gründet sich auf die Verwendung desselben in der Praçnopanishad 2, 7 und Cûlikopan. v. 11 (s. Ind. Stud. I, 445. 446. IX, 15. 16). Nach Roth dagegen, s. oben p. 123 n, hat das Buch vielmehr „die Idealisirung des frommen Vaganten oder Bettlers (parivrâjaka u. s. w.)" zum Zweck.

mit der Zeit ältere und spätere Stücke unterscheiden lassen, obschon geographische Daten darin im Allgemeinen zu den Seltenheiten gehören. Ihre Sprache bietet viele ganz eigenthümliche Wortformen dar, oft in sehr alterthümlicher, obschon prâkṛitisirter Gestalt: es sind eben eine Masse Wörter darin enthalten, die im Munde des Volkes gebräuchlich waren, in der sonstigen Literatur aber wegen mangelnder Gelegenheit keinen Platz gefunden haben. Die Aufzählung der Mondstationen im 19. Kâṇḍa beginnt mit der Kṛittikâ, wie in der Taittirîya-Saṃhitâ, weicht aber im Uebrigen bedeutend von dieser letzteren ab, und giebt meist die später gebräuchlichen Namensformen derselben an[162]: irgend welche directe Zeitbestimmung, wie Colebrooke vermuthete, läſst sich indeſs daraus nicht entnehmen. Von besonderem Interesse ist die Erwähnung des Asura Kṛishṇa*) Keçin, von dessen Erschlagung der Kṛishṇa (Âñgirasa?, Devakîputra) im Epos und Purâṇa die Beinamen Keçihan, Keçisûdana erhalten hat. In denjenigen Hymnen, welche sich auch in der Ṛiksaṃhitâ, meist in dem letzten Maṇḍala derselben, vorfinden, sind die Varianten oft äuſserst beträchtlich und zwar scheinen sie meist gleichberechtigt mit den Lesarten des Ṛik zu sein: auch mit dem Yajus finden viele Berührungspunkte statt.

Die älteste Erwähnung der Atharvan-Lieder geschieht unter den beiden Namen Atharvâṇaḥ und Añgirasaḥ, Namen, die den beiden ältesten Ṛishi-Geschlechtern, resp. den gemein- (144) samen indo- und persa-ârischen Vorvätern, angehören und diesen Liedern wohl nur darum gegeben sind, um den darin enthaltenen Verwünschungen etc. eine desto gröſsere Heiligkeit und Auctorität zu leihen**):

[162]) das betreffende Stück ergiebt sich aus speciellen Gründen als ein secundärer Nachtrag, s. Ind. Stud. IV, 433n.

*) einen Asura Kṛishṇa finden wir schon in der Ṛiksaṃhitâ vor, und eine sehr hervortretende Rolle spielt derselbe in der buddhistischen Legende (wo er mit dem epischen Kṛishṇa identificirt zu sein scheint??).

**) s. Ind. Stud. I, 295 fg. Daſs durch sie irgend ein persa-ârischer Einfluſs bezeichnet würde, ist nicht denkbar, und wenn nach dem Bhavishya-purâṇa (Wilson bei Reinaud mém. sur l'Inde p. 394) die Parsen (Maga)

auch mit dem alten Geschlechte der Bhṛigu werden sie mehrfach in ganz specielle Verbindung gesetzt[163]). Ob wir im 30. Buche der Vâjas. Saṃhitâ die „Atharvâṇas" als Atharvan-Lieder fassen sollen, ist noch ungewifs: für die Zeit des 11., 13. und 14. Buches des Çatapatha-Brâhmaṇa aber, so wie für die Zeit der Chândogyopanishad und des Taittirîya-Âraṇyaka (II und VIII) ist die Existenz der Atharvan-Lieder, resp. des Atharvaveda durch die darin geschehenden Erwähnungen derselben vollständig gesichert: das 13. Buch des Çatapatha-Brâhmaṇa erwähnt sogar eine Eintheilung derselben in Parvan*), welche sich übrigens, wie bereits bemerkt, in den Handschriften nicht mehr vorfindet. Im 8. Buche des Taittirîya-Âraṇyaka wird der âdeça, d. i. das Brâhmaṇam, zwischen die anderen drei Veda und die Atharvâṅgirasas eingeschoben. Im Uebrigen finde ich den Atharvaveda, resp. die Âtharvaṇikâḥ, nur noch im Nidânasûtra des Sâmaveda (und bei Pâṇini) genannt: auch Namen, welche den Schulen desselben angehören, finden sich nirgendwo in der vedischen Literatur vor**), mit Ausnahme etwa von Kauçika, welches Patronymicum indefs ja durchaus keinen speciellen Bezug auf den Atharvan involvirt***). Ein anderer, aber erst **(145)**

vier Veda haben, den Vada (!Yaçna?), Viçvavada (Viçpered), Vidut (Vendidad) und den Âṅgirasa, so ist dies eben indische Auffassung, obwohl freilich merkwürdig genug.

[163] s. meine Abh. Zwei vedische Texte über Omina und Portenta p. 346 bis 348.

*) entsprechend den Sûkta des Ṛik, den Anuvâka des Yajus, den Daçat des Sâman.

**) Mitglieder des Geschlechtes der Atharvan finden sich hie und da genannt: so besonders Dadhyañc Âth., Kabandha Âth., den das Vishṇupurâṇa als Schüler des Sumantu nennt (welchen letztern wir, s. oben p. 62. 63, in den Gṛihyasûtra des Ṛik antrafen), u. a.

***) die Geltung desselben als Veda scheint übrigens auch noch später mannigfach beanstandet worden zu sein. Yâjnavalkya (I, 101) führt Beide getrennt von einander auf (vedâtharva), an einer andern Stelle dagegen (I, 44) stehen die Atharvâṅgirasaḥ neben den Ṛic, Sâman und Yajus. Im Gesetzbuch des Manu werden nur einmal die „çrutîr atharvâṅgirasîḥ" als Beschwörungsformeln erwähnt, ebenso im Râmâyaṇa nur einmal II, 26, 20 (Gorr.) die mantrâç câtharvaṇâç (welche letztere Stelle ich Ind. Stud. I, 297 übersehen habe). [Bei Pataṃjali dagegen im Mahâbhâshya wird der Atharvan an der Spitze der Veda (ebenso in den Ṛiggṛihya, vgl. oben p. 63), ja gelegentlich geradezu als einziger Vertreter derselben aufgeführt, s. Ind. Stud. XIII, 431—2.]

in den späteren Atharvan-Schriften selbst, den Pariçishṭa, dem Atharvaveda gegebener Name ist Brahmaveda, der sich daraus erklärt, dafs dieselben den Anspruch erheben für den obersten Opferpriester, den Brahman, zu gelten[164]), während die übrigen Veda nur für dessen Beistände den Hotar, Udgâtar und Adhvaryu Gültigkeit haben, ein Anspruch, der übrigens wohl durch nichts motivirt ist, als durch den geschickt benutzten Umstand, dafs allerdings für den Brahman kein besonderer Veda da ist, insofern derselbe sie nämlich alle drei kennen soll, wie in dem Kaushîtaki-Brâhmaṇa ausdrücklich verlangt wird (s. Ind. Stud. II, 305). Je schwächer nun diese Ansprüche sind, um so heftiger werden sie in den Atharvan-Schriften geltend gemacht, und ist in der That in ihnen eine sehr grofse Animosität gegen die übrigen Veda zu bemerken: aber auch gegen einander verfahren sie feindselig genug, und läfst z. B. ein dergl. Pariçishṭam nur einen Bhârgava, Paippalâda und Çaunaka als Priester des Königs*) gelten, während ein Mauda oder Jalada als purohita nur Unglück bringen könne.

Wie es scheint, ist auch die Atharvasaṃhitâ von Sâyaṇa commentirt worden. Handschriften derselben sind verhältnifsmäfsig selten auf dem Continent: sie zeichnen sich meist durch eine eigenthümliche Bezeichnung der Accente aus**). Ein gröfseres Stück der Saṃhitâ in Text und Uebersetzung ist durch Aufrecht (Ind. Stud. I, 121—40) bekannt gemacht worden, sonst nur einzelne Fragmente[165]).

[164]] diese Erklärung des Namens ist zwar die überlieferte, aber sie ist wohl irrig; vielmehr ist unter brahmaveda, welcher Name übrigens bereits auch im Çâñkh. gṛihya I, 16 aufgeführt wird, wohl „der Veda der brahmâṇi“, Gebete, d. i. hier prägnant „der Zaubersprüche“ zu verstehen. (Petersb. Wört.)

*) auch bei Yâjnavalkya I, 312 wird von einem solchen verlangt, dafs er atharvâñgirase bewandert sei.

**) statt der Linien sind hier Punkte gebraucht, und der svarita wird meist neben, nicht über dem akshara, angegeben.

[165]] der Text der ganzen Ath. Saṃhitâ liegt uns nun schon lange (1855 u. 1856) durch Roth und Whitney herausgegeben vor. Die beiden ersten Bücher habe ich in den Ind. Stud. IV, 393—430 und XIII, 129—216 übersetzt, ebenso die im 14. Buche enthaltenen Hochzeitssprüche und allerhand Liebeszauber und

Die Brâhmanastufe ist beim Atharvaveda nur sehr schwach vertreten, durch das Gopatha-Brâhmaṇam nämlich, das in der mir bekannten Handschrift (E. I. H. 2142) einen pûrva- und einen uttara-Theil, beide zu 5 Prap., umfaſst, (146) doch bricht das Mspt. im Anfang eines sechsten (resp. elften) ab: den Angaben in dem einen Pariçishṭa zufolge enthielt das Werk ursprünglich 100 Prapâṭhaka. Der Inhalt ist mir vollständig unbekannt: nach dem, was Colebrooke darüber bemerkt, wird Atharvan darin als ein Prajâpati dargestellt, der von Brahman als Demiurgos bestellt ist: dies ist in der That auch die Stellung, die er in den Pariçishṭa und einigen der Upanishad einnimmt. Die von Colebrooke als bemerkenswerth angeführte Eintheilung des Jahres in 12 (resp. 13) Monate zu 360 Tagen, der Tag zu 30 muhûrta, findet sich ganz ebenso in den Brâhmaṇa des Yajus etc. vor[166]).

Ich füge hier, abweichend von der bisherigen Ordnung, gleich das an, was ich über die Sûtra des Atharvaveda zu sagen habe, da dieselben allein noch zu der Saṃhitâ in

ähnliche Sprüche aus den übrigen Büchern ebendas. V, 204—266. Zur Kritik des Textes vgl. Roth's beide Abh. „über den Ath. Veda" (1856) und „der Ath. Veda in Kashmir" (1875). Im Gopatha Brâhmaṇa (I, 29) so wie in Pataṃjali's Mahâbhâshya (s. Ind. Stud. XIII, 433; nach Burnell freilich, Einl. zum Vañçabr. p. XXII the South Indian Mss. omit the quotation from the Ath. V.) wird der Anfang der Saṃhitâ anders, als im vorliegenden Texte (mit I, 6 statt mit I, 1) angegeben; ebenso auch bei Bhaṇḍarkar im Indian Antiquary III, 132; und zwei Handschriften Haug's (s. dessen Abh. „Brahman und die Brahmanen" p. 45) führen den Text factisch so auf. — Burnell (Einl. zum Vañçabr. p. XXI) bezweifelt es übrigens, daſs Sâyaṇa auch die Ath. S. commentirt habe.

166] nachdem uns zuerst M. Müller in seiner History of A. S. L. 445-455 einige Auskunft über das Gopathabrâhmaṇam gegeben, liegt uns dasselbe jetzt in der Bibl. Indica direct, von Râjendra Lâla Mitra und Haracandra Vidyâbhûshaṇa edirt, vor (1870—72); es besteht danach nur aus 11 (5+6) prapâṭhaka. Specielle Beziehungen zur Ath. S. liegen darin, bis auf mehrfachen Hinweis darauf unter verschiedenen Namen, nicht vor. Der Inhalt ist ein zum Theil ganz unselbständiges Gemengsel. Die erste Hälfte ist wesentlich speculativ-kosmogonischen Inhalts und besonders reich an Legenden, von denen eine ziemliche Zahl direct in derselben Form, wie im Çatap. Br. XI. XII erscheinen, somit wohl von da entlehnt sind. Der zweite Theil dagegen enthält eine kurze Darstellung von allerlei Punkten des çrauta-Rituals unter speciellem Anschluſs an das Aitar. Brâhmaṇa. Höchst eigenthümlich ist in I, 28 die an den Mâra der Buddhisten erinnernde, resp. wohl eben auf ihm beruhende Annahme eines doshapati, Herrn des Bösen (!?), der bei Beginn des Dvâpara(yuga) als „ṛishîṇâm ekadeçaḥ" fungirt habe.

Bezug stehen, während die übrigen den Âraṇyaka der andern Veda entsprechenden Theile der Atharvan-Literatur durchaus keinen Bezug auf dieselbe nehmen.

Zunächst ist die Çaunakîyâ caturadhyâyikâ zu erwähnen, eine Art Prâtiçâkhyam zur Atharvasaṃhitâ in vier Adhyâya, welches möglicher Weise von dem Verfasser des Ṛikprâtiçâkhya, der resp. ja auch im Prâtiçâkhya des weifsen Yajus erwähnt wird, herrühren kann. Die Çaunaka werden sowohl im Caraṇavyûha als eine Schule des Atharvan genannt, als auch Glieder derselben mehrfach in den Upanishad erwähnt. Das Werk trägt übrigens hie und da einen mehr allgemein grammatischen Charakter, als dies in den übrigen Prâtiçâkhya der Fall ist. Genannt werden Çâkaṭâyana u. a. dergl. Lehrer. In der hiesigen Handschrift, der einzigen bis jetzt bekannten, ist jede Regel von einem betreffenden Commentare gefolgt[167]).

Auch eine Anukramaṇî zur Atharvasaṃhitâ ist vorhanden, die indefs meist nur göttliche Wesen, selten wirkliche Ṛishi, als Verfasser aufführt.

Das Kauçikasûtram ist das einzige rituelle Sûtram, das vom Atharvaveda vorliegt, obwohl ich allerdings aus (147) Citaten auch ein Âtharvaṇagṛihyam kenne[168]). Es besteht aus vierzehn Adhyâya und führt im Innern mehrfach die betreffenden Lehren auf den Kauçika zurück: im Eingange giebt es als seine Quellen die Mantra und die

167] Whitney hat auch von diesem Prâtiçâkhya eine treffliche Bearbeitung geliefert im Journ. Am. Or. S. VII (1862). X, 156 fg. (1872, Nachträge). S. darüber auch das von mir Ind. Stud. IV, 79—82 Bemerkte. Whitney zufolge berücksichtigt dies Werk die beiden letzten Bücher des vorliegenden Ath. Textes, dem es sich im Uebrigen genau anschliefst, nicht; da nun zu Patamjali's Zeit die Ath. S. in 20 Büchern vorlag, so könnte man hieraus etwa direct auf die Priorität der Çaun. cat. schliefsen: es könnte sich ja indefs freilich jene Angabe Patamjali's etwa gar nicht auf unseren Text, sondern auf den der Paippalâda-Schule beziehen, s. Roth der Ath. Veda in Kashmir p. 15. — Bühler hat übrigens auch noch ein ganz anderes Ath. Prâtiçâkhyam aufgefunden, s. Monatsberichte der Berl. Acad. 1871 p. 77.

168] darunter wird eben wohl das Kauçikasûtram gemeint sein. Es ist im Uebrigen neuerdings ein zum Ath. Veda gehöriges çrautasûtra, unter dem Namen Vaitânasûtra aufgetaucht, s. Haug Ind. Stud. IX, 176, Bühler Cat. of Mss. from Gujarât I, 190 u. Monatsberichte der Berl. Acad. 1871 p. 76, und einige nähere Nachrichten bei Roth „der Ath. Veda in Kashmir“ p. 22.

Brâhmaṇa, und bei deren Mangel den Sampradâya, die Ueberlieferung, an, wie es auch im Innern sich mehrfach auf das Brâhmaṇam beruft (durch iti br.): ob darunter das Gopathabr. verstanden ist, weiſs ich nicht zu sagen. Der Stil des Werkes ist im Allgemeinen nicht so kurz, wie in den andern Sûtra, sondern mehr erzählend. Der Inhalt ist ganz Gṛihyasûtraartig: der dritte Adhyâya behandelt das Ceremoniell für die Nirṛiti (die Unglücksgöttin): der vierte giebt bhaishajyâni, Heilmittel, an: der sechste etc. Verwünschungen, Zauberbann: der zehnte behandelt die Hochzeit, der elfte das Manenopfer, der dreizehnte und vierzehnte die Sühnceremonieen bei verschiedenen Omina und Portenta (wie das Adbhuta-Brâhmaṇam des Sâmaveda[169]).

Zu diesem Sûtra gehören noch 5 sogenannte Kalpa: der Nakshatrakalpa, ein astrologisches Lehrbuch auf die Mondhäuser bezüglich, in 50 Kaṇḍikâ, der Çântikalpa in 25 Kaṇḍ., ebenfalls die Verehrung der Mondhäuser behandelnd[170]) und Gebete an sie enthaltend, der Vitânakalpa, der Saṃhitâkalpa und der Abhicârakalpa: das Vishṇupurâṇa, wie der gleich zu erwähnende Caraṇavyûha, nennen statt des letzteren den Âñgirasakalpa. Ferner gehören dazu noch 74 kleinere Pariçishṭa[171]), meist in Çloka und dialogischer Form, in Purâṇa-Weise. Den Inhalt bilden Gṛihya-Gegenstände verschiedener Art, am reichsten ist die Astrologie[172]) und Zauberei, die Lehre von den Omina und Portenta dabei vertreten: einige Abschnitte entsprechen fast

[169]] diese beiden Abschnitte sind von mir in meiner Abh. über Omina und Portenta (1859) in Text und Uebersetzung mitgetheilt und commentirt worden; den die Hochzeit betreffenden Abschnitt hat Haas in seiner Abh. über die Heirathsgebräuche der alten Inder Ind. Stud. V, 378 fg. publicirt.

[170]] eine Inhaltsangabe beider Texte habe ich in meiner zweiten Abh. über die Nakshatra p. 390—3 (1862) gegeben; Haug in den Ind. Stud. 9, 174 erwähnt ein Âraṇyakajyotisham, different from the Nakshatrakalpa.

[171]] Haug am eben a. O. spricht von deren 72; darunter ist auch eine Nighaṇṭu, die in der Berliner Handschrift fehlt; vgl. das nigamapariçishṭam des weiſsen Yajus. — Texte dieser Art werden schon im Mahâbhâshya citirt, s. Ind. Stud. XIII, 463.

[172]] eins der hierauf bezüglichen Pariçishṭa, das 51ste der Reihe, habe ich in den Ind. Stud. X, 317 fg. mitgetheilt; die darin über die Planeten sich findenden Angaben setzen das Bestehen griechischen Einflusses voraus, s. das. p. 319. VIII, 413.

wörtlich den gleichartigen Stellen der astrologischen Saṃhitâs. Auch ein Caraṇavyûha ist darunter, der die Zahl der Ṛic in der Atharvasaṃhitâ zu 12380, die der Paryâya (Hymnen) zu 2000, die Zahl der Kauçikoktâni pariçishṭâni aber nur zu 70 angiebt. Von Lehrern sind hauptsächlich folgende genannt: zunächst Bṛihaspati Athar-(148) van, Bhagavant Atharvan selbst, Bhṛigu, Bhârgava, Añgiras, Âñgirasa, Kâvya (oder Kavi) Uçanas, sodann Çaunaka, Nârada, Gautama, Kâṃkâyana, Karmagha, Pippalâda, Mâhaki, Garga, Gârgya, Vṛiddhagarga, Âtreya, Padmayoni, Kraushṭuki. Vielen dieser Namen begegnen wir in der eigentlich astrologischen Literatur wieder.

Ich wende mich nunmehr zu demjenigen Theile der Atharvan-Literatur, welcher für dieselbe ganz besonders charakteristisch ist, zu den Upanishad. Während die κατ᾽ ἐξοχὴν sogenannten Upanishad der übrigen Veda zwar sämmtlich mit zu den späteren, resp. spätesten Theilen derselben gehören, beobachten sie doch wenigstens eine Grenze, die sie nicht überschreiten, halten sich nämlich innerhalb der Untersuchung über das Wesen des Allgeistes, ohne sectarischen Zwecken zu dienen. Die Atharvan-Upanishad dagegen reichen bis in die Purâṇazeit hinab und treten in ihren Endpunkten direct für sectarische Zwecke in die Schranken. Ihre Zahl ist noch unbestimmt, gewöhnlich werden ihrer nur 52 aufgezählt; da indeſs unter diesen mehrere sind, welche der spätesten Zeit angehören, so ist nicht ersichtlich, mit welchem Rechte man diese 52 von den andern dgl. Tractaten, die zwar in der gewöhnlichen Aufzählung nicht enthalten sind, sich aber selbst Upanishad, resp. Atharvop., nennen, trennen will, zumal diese Aufzählung der 52 je nach den verschiedenen Orten, wo sie sich findet, auch theilweise verschieden ist, und die Handschriften dieselben bunt mit den übrigen Upanishad vermischen. Es tritt eben für die Upanishad-Literatur der Fall ein, daſs dieselbe bis in die neuesten Zeiten hineinreichen kann, und in Folge davon ist die Zahl der dazu zu rechnenden Schriften

eine sehr bedeutende: ich habe sie vor zwei Jahren im zweiten Hefte der „Indischen Studien“ mit Hinzurechnung der in den älteren Veda stehenden Upanishad auf 95 angegeben*): die Nachforschungen indeſs, welche Wal- (149)
ter Elliot in Masulipatam bei den Telingana Brâhmanen über diesen Gegenstand angestellt hat, haben, wie mir Dr. Roer brieflich mittheilt, das Resultat ergeben, daſs bei ihnen 123 Upanishad wirklich vorhanden sind, und rechnet man dazu die, welche sie nicht haben, die sich aber in jener meiner Aufzählung finden, so steigt die Zahl auf 147**). Eine Liste jener 123 ist gleichlautend in zweien derselben enthalten, in der Mahâvâkyamuktâvalî und in der Muktikop., und müssen darunter nach Obigem im Ganzen 52***) sein, die in jener meiner Aufzählung fehlen, wozu denn auch

*) diese Zahl ist übrigens dort ein Irrthum und sollte 93 sein, insofern ich die Ânandavallî und Bhṛiguvallî doppelt — unter den 23 bei Anquetil nicht stehenden *Atharvo*panishad und unter den neun bei ihm den anderen Veda entlehnten Upanishad — aufgeführt habe. Jene Zahl würde sogar auf 92 reducirt werden müssen, insofern ich die Amṛitavindu bei Colebrooke und die Amṛitanâda bei Anquetil als zwei verschiedene Upanishad aufgeführt habe, während sie in der That identisch sind: es sind aber auf der andern Seite zwei von mir dort identificirte Upanishad, Prâṇâgnihotra nämlich bei Colebrooke und Pranou bei Anquetil, zu trennen, da letztere (praṇavopanishad) eben von jener verschieden ist. — Wenn sich nun hier am Schlusse meiner Aufzählung 96 Upanishad ergeben, so hat dies theils darin seinen Grund, daſs ich sechs neue hinzugefügt habe — die Bhâllavi-Upanishad nämlich, die Saṃvartop., die zweite Mahopan.. und drei der im Atharvaçiras enthaltenen Upanishad (Gaṇapati, Sûrya, Devî), — theils darin, daſs ich zwei in der Zählung übergangen habe, die Rudropanishad und Âtharvaṇîya-Rudropanishad, insofern dieselben möglicher Weise mit andern der aufgeführten identisch sind, so wie ich auch ferner die Mahânârâyaṇopanishad nur als eine Upanishad gezählt habe, während sie Colebrooke doppelt rechnet.

*) resp. nach der vorangehenden Note nur 145.

**) resp. desgl. nur 50. [In der von W. Elliot publicirten Aufzählung der Upan. in der Muktikopan., s. Journal As. Soc. Beng. 1851 p. 607 fg., werden 108 Namen derselben direct genannt (und 98 derselben finden sich in Taylor's Catalogue 1860 der Orient. Mss. des Fort St. George II, 457 — 74 einzeln analysirt); dazu treten aber noch verschiedene daselbst übergegangene dgl. Namen, s. Ind. Stud. III, 324—6. Das von M. Müller in der Zeitschr. D. M. G. XIX, 137—158 (1865) mitgetheilte „alphabet. Verzeichniſs der Upan.“ geht bis auf 149 (170 bei Burnell Indian Ant. II, 267). Seitdem aber sind durch die Handschriften-Verzeichnisse von Burnell, Bühler, Kielhorn, Râjendra Lâla Mitra, Haug (Brahman und die Brahmanen, p. 29—31) etc. viele neue Namen bekannt geworden, so daſs ich zur Zeit 235 Up. zähle, wobei indeſs bei mancher Up., von der wir zunächst eben nur den Namen kennen, ungewiſs bleibt, ob sie nicht mit einer andern identisch ist.]

gleich die beiden eben angeführten Namen selbst gehören. — Eine persische Uebersetzung, die 1656 von 50 Upan. gemacht ward, liegt uns in Anquetil du Perron's lateinischer Uebertragung vor.

Suchen wir nun unter den bis jetzt bekannten Upanishad eine Eintheilung auf, so sind die ältesten natürlich diejenigen (1—12), welche sich nur in den älteren drei Veda finden*). Ich habe bereits angegeben, dafs dieselben nie sectarische Zwecke verfolgen. Eine Ausnahme davon macht scheinbar das Çatarudriyam, doch ist dies eben nur scheinbar: denn ob auch dasselbe in der That sectarisch benutzt worden ist, so hat es doch ursprünglich eine ganz andere Be- (**150**) deutung, die nicht das geringste mit dem später davon gemachten Mifsbrauch zu thun hat, ist überhaupt ursprünglich gar keine Upanishad gewesen**). Eine wirkliche Ausnahme aber macht die Çvetâçvataropanishad (13): diese wird indefs jedenfalls nur fälschlich dem schwarzen Yajus zugerechnet, hat sich in denselben nur dadurch eingeschmuggelt, dafs sie viele Stellen daraus in sich aufgenommen hat, und gehört in dieselbe Reihe und Zeit etwa mit der Kaivalyopanishad. Ebenso hat auch die Maitrâyaṇa-Upanishad (14) keine begründeten Ansprüche darauf, dem schwarzen Yajus zugerechnet zu werden, gehört vielmehr, wie die Çvetâçvataropanishad, erst der Yogaperiode an, doch verfolgt sie, in dem mir vorliegenden Theile wenigstens[173]), keine sectarischen Zwecke (s. p. 106—109).

Den Uebergang zu den Atharvopanishad bilden aufser diesen beiden zuletzt genannten theils diejenigen Upanishad, welche sich sowohl in einem der drei andern Veda als auch in etwas veränderter Gestalt in einer Atharvan-Recension vorfinden, theils diejenigen, bei denen früher derselbe Fall stattgefunden haben mag, von denen uns aber nur noch die Athar-

*) d. i. Aitareya, Kaushîtaki, Vâshkala, Chândogya, Çatarudriya, Çikshâvallî oder Taitt. Saṃhitopanishad, Châgaleya (?), Tadeva, Çivasaṃkalpa, Purushasûkta, Îçâ, Vṛihad-Âraṇyaka.

**) s. darüber Ind. Stud. II, 14—47.

[173]] auch in ihrem weiteren Verlaufe liegt nichts der Art vor.

van-Recension vorliegt. Von letzteren haben wir nur ein Beispiel, die Kâṭhaka-Upanishad (15. 16), von ersteren dagegen mehrere (17—20), nämlich Kena (aus dem Sâmaveda), Bhṛiguvallî, Ânandavallî, Bṛihannârâyaṇa (Taitt. Âr. VIII—X).

Die Atharvopanishad selbst, die schon äufserlich sich dadurch auszeichnen, dafs sie meist in Versen abgefafst sind, theilen sich in drei verschiedene Klassen, die sich in ihren Anfängen ziemlich gleich genau an die früheren Upanishad anschliefsen: die einen fahren fort, das Wesen des Âtman, des Allgeistes, direct zu untersuchen: die andern beschäftigen sich mit der Versenkung (yoga) in die Meditation darüber und geben die Mittel und Stufen an, mit und in welchen man schon hier das völlige Aufgehen im Âtman erreicht: die
(151) dritte Art endlich substituirt dem Âtman irgend eine von den vielen Formen, unter welchen die beiden Hauptgötter, Çiva und Vishṇu, im Laufe der Zeit verehrt worden sind.

Ich gehe diese drei verschiedenen Arten nunmehr der Reihe nach durch, habe aber zuvor noch Einiges über die Atharvan-Recensionen der gleichzeitig noch oder wenigstens ursprünglich den andern Veda angehörigen Upanishad zu bemerken.

Der Atharvan-Text der Kenopanishad zunächst ist nur sehr wenig von dem Sâman-Texte derselben verschieden: die Erwähnung der Umâ Haimavatî, die hier zuerst geschieht, scheint Veranlassung dazu gegeben zu haben, dafs diese Upanishad in die Atharvan-Sammlung aufgenommen ist, insofern sie wahrscheinlich im Sinne der Çivasecten aufgefafst ward. — Von Ânandavallî und Bhṛiguvallî ist mir der Atharvan-Text unbekannt*). — Auch von der Bṛihannârâyaṇop., welche der Nârâyaṇîyop. des Taitt. Âraṇyaka entspricht**), sind mir nur einzelne Data bekannt, welche aber

*) zwei Listen der Atharvopanishad in der Chambers'schen Sammlung (s. meinen Catalog p. 95) führen nach diesen beiden vallî (39. 40) noch eine madhyavallî und uttaravallî (41. 42) auf!

**) bei Colebrooke ist sie als zwei Upanishad gerechnet.

deutlich genug zeigen, dafs hier die alterthümlicheren, dunkleren Formen überall durch die entsprechenderen neuen, regelrechten ersetzt sind*). — Die beiden Kaṭhavallî, meist in gebundener Form, liegen uns nur im Atharvan-Texte vor**), und zwar ist die zweite derselben nur ein Nachtrag zur ersten, insofern sie fast nur aus vedischen Citaten besteht, welche die in jener ausgesprochenen Lehren näher begründen sollen: die erste geht auf eine im Taitt. Brâhmaṇa [III, 11, 8] erzählte Legende zurück (s. p. 102). Naciketas, der Sohn des Âruṇi***), befragt den Tod (152) um die Lösung des Zweifels, ob der Mensch, wenn er gestorben ist, sei oder nicht sei. Der Tod führt ihn erst nach langem Sträuben und nach Verlockungen aller Art, die jener ausschlägt, in das Geheimnifs der Existenz ein. Leben und Tod seien nur zwei verschiedene Phasen der Entwicklung: die wahre Weisheit bestehe in der Erkenntnifs der Identität mit dem Allgeist, wodurch man über Leben und Tod erhoben wird. Die Darstellung dieses ersten Theiles ist in der That imposant, und auch der Ausdruck meist alterthümlich gehalten. Einzelne Stellen, die gar nicht hineinpassen, scheinen entweder später eingeschoben oder im Gegentheil aus einer früheren Darstellung, die mehr einen liturgischen Zweck hatte, beibehalten zu sein. Die Polemik gegen die Andersdenkenden ist sehr scharf und bitter, und zwar gegen den tarka „Zweifel“ gerichtet, worunter wir hier wohl die Sâṃkhya und

*) so visasarja, statt vya-ca-sarja, Kanyâkumârîm statt °ri, Kâtyâyanyai statt °yanâya etc.

**) s. Ind. Stud. II, 195 fg., wo zugleich die betreffenden Uebersetzungen und Ausgaben angeführt sind. Seitdem ist diese Upanishad wieder in einer neuen Ausgabe erschienen, im Verein mit Çaṃkara's Commentar dazu, nämlich in vol. VIII der Bibl. Indica, edirt durch Dr. Roer [und übersetzt in vol. XV].

***) zwei andere Namen, die dem Vater des Naciketas gegeben werden, Auddâlaki und Vâjaçravasa sind im Widerspruch mit den sonstigen Nachrichten. Vâjaçravasa steht auch an der betreffenden Stelle des Taittirîya-Brâhmaṇa, ob auch Auddâlaki, weifs ich nicht zu sagen [Auddâlaki fehlt im T. Br., wie die betreffende ganze Stelle selbst]. Benfey (in den Göttinger Gel. Anz. 1852 Jan. p. 129) schlägt vor, Auddâlaki Âruṇi auf Naciketas zu beziehen, aber die Incongruenz der beiden Namen wird dadurch nicht gehoben. Âruṇi ist eben Uddâlaka, und Auddâlaki ist Âruṇeya.

Bauddha zu verstehen haben. Die Heiligkeit des Wortes om, als des Ausdruckes der ewigen Position, wird ganz speciell hervorgehoben, was in dieser Weise bisher noch nicht geschah. Die Stufenreihe der Urprincipien (in III, 10. 11) entspricht völlig dem System des deistischen Yoga, während im Uebrigen die Darstellung einen rein Vedântischen Charakter trägt.

Unter den eigentlichen Atharvopanishad nun schliefsen sich die Muṇḍaka- und die Praçna-Upanishad (21. 22) am nächsten an die Upanishad der älteren Veda, resp. an die Vedânta-Lehre, an[174]), und wird auch in der That in dem Vedantasûtra des Bâdarâyaṇa auf sie ebenso oft Bezug genommen, als auf jene. Die Muṇḍaka-Upanishad, meist in Versen, benannt davon, dafs sie von allem Irrthum rasirt, befreit, ist in Lehre und Sprache der Kâṭhakop. sehr ähnlich, und hat mit ihr in der That auch mehrere Stellen gemein. Im Eingange kündigt sie sich als ziemlich unmittelbare Offenbarung des Brahman selbst an. Añgiras nämlich, der sie dem Çaunaka mittheilt, hat sie (153) von Bhâradvâja Satyavâha erhalten, dieser von Añgir*), dem Schüler des Atharvan, welchem sie Brahman selbst geoffenbart hatte. Kurz darauf wird die vedische Literatur als die geringere Wissenschaft der Speculation

[174]] die Aufzählung der Atharvopanishad beginnt in der Regel mit der Muṇḍakopanishad, und zwar mufs den Angaben in dem Scholion des Nârâyaṇabhaṭṭa zu den kleineren Ath. Up. zufolge, welche jetzt in der noch im Erscheinen begriffenen Ausgabe derselben in der Bibl. Indica durch Râmamaya Tarkaratna (seit 1872) vorliegen, eine feste Reihenfolge dabei zu dessen Zeit noch bestanden haben, da er die einzelnen Upan. z. B. als die siebente, achte etc. von der Muṇḍop. ab bezeichnet. Und zwar weist er dabei diese Reihenfolge einige Male der Çaunaka-Schule zu. Vgl. hiezu was Colebrooke misc. ess. I, 93 bemerkt, wonach resp. nur die ersten 15 Upanishad den Çaunakîya, die folgenden Up. anderen çâkhâ angehören würden. Nârâyaṇa aber, mit dessen Reihenfolge Colebrooke in den ersten 28 Namen wesentlich zusammentrifft (von da an differiren Beide), führt den Çaunakagranthavistara auch noch zu 18 brahmavindu, und die çâkhâ Çaunakavartitâ auch noch zu 28 âtmopan. an, als für diese Nros, resp. Stellen, beider Upan. maafsgebend. Die Gopâlatâpanî bezeichnet er allerdings als die 46ste „Atharva-Paippale“, und die vâsudevop. als die 49ste „kshudragranthagaṇe“, s. Râjendra Lâla Mitra Notices of Sanskṛit Mss. I, 18 (1870).

*) Añgir ist ein sonst nirgendwo vorkommender Name.

gegenüber gestellt, und zwar wird sie als aus den vier Veda und den 6 Vedâñga bestehend angegeben, welche letztere einzeln aufgezählt werden: einige Handschriften fügen hier auch noch die Erwähnung der itihâsa-purâṇa-nyâya-mîmâṅsâ-dharmaçâstrâṇi ein, was offenbar ein späterer Zusatz ist, wie sich deren bei dieser Upanishad auch sonst noch mehrere in den Mss. finden: die (hier zuerst vorkommende) Aufzählung der einzelnen Vedâñga genügt übrigens allein schon, zu zeigen, daſs damals das Vedamaterial schon völlig systematisch verarbeitet und daraus eine neue Literatur hervorgegangen war, die nicht mehr der vedischen, sondern der folgenden Periode angehört. Die im weiteren Verlauf geschehende Erwähnung der Tretâ ferner läſst darauf schlieſsen, daſs auch das Yugasystem schon völlig ausgebildet war. Auf der andern Seite finden wir die Wörter kâlî (die dunkle) und karâlî (die fruchtbare) hier noch unter den sieben Zungen des Feuers aufgezählt, während sie zur Zeit des Dramatikers Bhavabhûti, im 8. Jahrhundert p. Chr., Namen der Durgâ, der Gemahlin des aus Agni (und Rudra) entwickelten Çiva, sind, welche unter ihnen Gegenstand eines blutigen Opfercultus war. Da offenbar eine bedeutende Zeit erforderlich ist, um von jener ersten Bedeutung zu dieser zweiten zu gelangen, so muſs somit die Muṇḍakop. um ein sehr Bedeutendes älter sein, als jene Zeit des Bhavabhûti, was sich übrigens auch noch anderweitig ergiebt, insofern sie ja im Vedântasûtra mehrfach benutzt und von Çaṃkara commentirt worden ist. — Die Praçnopanishad, in Prosa, scheint einem Atharva-Brâhmaṇa, dem der Pippalâdaschule, entlehnt zu sein*): sie enthält die Belehrung von sechs (154) verschiedenen Lehrern durch Pippalâda und unter diesen sind für die Zeit der Upanishad be-

*) in den Unterschriften wird sie wenigstens einmal so bezeichnet, und auch Çaṃkara nennt sie im Eingange seines Commentars: brâhmaṇam, was freilich nicht viel beweist, da ihm alle Upanishad, die er commentirt, als çruti und brâhmaṇam gelten. — Der Name Pippalâda geht wohl auf die Vorstellung zurück, die wir im ersten Verse von Muṇḍaka III, 1 (entlehnt aus Ṛik Maṇḍ. I, 164, 20) vorfinden? er kehrt dieser Vers auch in der Çvetâçvataropanishad IV, 6 und Nir. XIV, 30 wieder.

sonders charakteristisch die Namen: Kauçalya Âçvalâyana, Vaidarbhi Bhârgava und Kabandhin Kâtyâyana. Im Verlauf wird dann auch noch ein Koçalaprinz Hiraṇyanâbha genannt, derselbe jedenfalls, der in den Purâṇa besonders verherrlicht wird. Wie in der Muṇḍakop., so finden sich auch hier einige eingeschobene Worte, die sich dadurch als solche kenntlich machen, dafs Çaṃkara sie in seinem Commentar übergeht: sie beziehen sich auf den Atharvan selbst, und auf die halbe Mâtrâ (More), die dem Worte om, das hier in voller Glorie auftritt, noch über seine 3 Moren (a, u, m) zukömmt, und sind offenbar ein späterer Zusatz derer, welche die Erwähnung dieser beiden Gegenstände ungern in einer Atharvop. vermifsten, da sie eben sonst in diesen durchgehend vorkommen. Muṇḍaka, wie Praçna, sind mehrfach edirt und übersetzt worden, s. Ind. Stud. I, 280 fg. 439 fg., neuerdings wieder durch Dr. Roer in vol. VIII der Bibliotheca Indica nebst Çaṃkara's Commentar dazu[175]. — Den Namen des Pippalâda trägt noch eine zweite Upanishad, die Garbha-Upanishad (23), welche ich deshalb hier gleich anfüge, obschon sie im Uebrigen nicht ganz hieher pafst. Ihr Inhalt bezieht sich nämlich, abweichend von allen andern Upanishad, auf den menschlichen Leib, auf seine Bildung als Embryo und auf seine Zusammensetzung aus den verschiedenen Theilen, resp. auf deren Zahl und Gewicht. Das Ganze ist ein Commentar zu einer vorangestellten Trishṭubhstrophe, deren einzelne Worte durchgemustert werden, woran sich dann weitere Bemerkungen reihen. Die Nennung der Namen der 7 jetzigen musikalischen Noten, so wie der jetzt noch gebräuchlichen Gewichte (die sich übrigens bereits bei Varâha Mihira finden) führt auf eine ziemlich moderne Zeit, (155) desgleichen der Gebrauch von Devadatta im Sinne von Caius. Einige Stellen, in denen z. B. auch des Nârâyaṇa als des höchsten Herrn und des Sâṃkhya und Yoga als Mittels zu seiner Erkenntnifs gedacht

[175] Roer's Uebersetzung liegt in vol. XV der Bibl. Indica (1853) vor.

wird, finden sich im 14. Buche von Yâska's Nirukti (einem Nachtrage dazu) wieder. Ob Çaṃkara diese Upan. commentirt hat, ist noch ungewifs: übersetzt ist sie in den Ind. Stud. II, 65—71[176]. — Auch in der Brahmopanishad (24) erscheint Pippalâda und zwar mit dem Beinamen bhagavân Añgirâs, also identificirt mit diesem, als Träger der betreffenden Lehre, die er dem Çaunaka (mahâçâla) verkündet, gerade wie dies in der Muṇḍakopanishad der Fall ist. Der Unterschied dieser Upanishad[177]) von Muṇḍaka und Praçna ist übrigens schon ein bedeutender, und gehört sie mehr zu den eigentlichen Yoga-Upanishad. Sie besteht aus zwei Abschnitten: der erste, in Prosa, behandelt zunächst die Hoheit des âtman und giebt dann in seinem letzten Theile Brahman, Vishṇu, Rudra und das Aksharam als die vier pâda (Füfse) des nirvâṇam brahma an; von den 19 Versen des zweiten Abschnitts handeln die ersten 11 davon, dafs der Yogin sein yajnopavîtam, die heilige Schnur, ablegen möge, da er ja mit dem sûtra, dem Weltfaden, in innigster Verbindung stehe: das Ganze läuft also auf ein Wortspiel hinaus: die letzten 8 Verse sind der Çvetâçvataropanishad, Muṇḍakopanishad und ähnlichen Upanishad entlehnt uud beschreiben wieder die Hoheit des Einen. — Die Mâṇḍûkyopanishad (25—28) wird als aus vier Upanishad bestehend gerechnet, aber nur der prosaische Theil der ersten derselben, welcher die $3\frac{1}{2}$ Mâtrâ des Wortes om behandelt, ist als die wirkliche Mâṇḍukyopanishad anzusehen, alles Uebrige ist das Werk des Gauḍapâda*), dessen Schüler Govinda der

[176]] herausgegeben mit Nârâyaṇa's Comm. in der Bibl. Indica 1872; in der Einleitung desselben bezeichnet als: pañcakhaṇḍâ 'shṭamân (°mî zu lesen!) Muṇḍât Paippalâdâbhidhâ tathâ.

[177]] herausg. mit Nârâyaṇa's Comm. in der Bibl. Indica (1873); in der Einleitung bezeichnet als catushkhaṇḍâ daçamî; die beiden Abschnitte des Textes scheinen in einigen Mss. umgestellt zu sein.

*) ist auch als solches unter dem Titel âgamaçâstram von Çaṃkara commentirt worden. Das Nähere hierüber s. in den Ind. Stud. II, 100—109. [Roer hat in vol. VIII der Bibl. Ind. die ganze Mâṇḍûkyop. mit Çaṃkara's Commentar edirt und in vol. XV auch eine Uebersetzung des § 1 derselben gegeben.]

Lehrer des Çaṃkara war, stammt demnach also etwa aus dem 7. Jahrhundert p. Chr. So werden denn auch zwei Werke des Çaṃkara selbst unter den Upanishad aufgeführt, die (156) Âptavajrasûcî (29) nämlich, in Prosa, und die Tripurî (30), ebenfalls in Prosa, beide ganz in Vedânta-Sinne gehalten: die erstere handelt im Eingange von dem, was den Brâhmaṇa zum Brâhmaṇa mache: nicht jâti (Geschlecht), varṇa (Farbe), pâṇḍityam (Gelehrsamkeit) mache ihn dazu, sondern der Brahmavid (Brahmakundige) allein sei Brâhmaṇa*): dann geht sie zu den verschiedenen Definitionen von Moksha (Befreiung) über, als die einzig richtige die Erkenntnifs der Einheit des Jîva (Einzelseele) und des Parameçvara (Allseele) angebend, und erklärt zuletzt, mit entschiedener Verwerfung aller Secten, die beiden hochwichtigen Wörter tat (das Absolute) und tvam (das Gegenständliche). Die Tripurî behandelt das Verhältnifs des Âtman zur Welt und steht als viertes Prakaraṇam in einer Reihe von sieben kleinen dem Çaṃkara zugeschriebenen Vedânta-Schriften[178]). Als eine Art Catechismus der betreffenden Lehren ist die Sarvopanishatsâropanishad (31), in Prosa, anzusehen, welche die Beantwortung mehrerer als Eingang vorangestellter Fragen zum Zweck hat[179]). Das Gleiche ist in der Nirâlambopanishad (32) der Fall[180]), die indefs wesentlich auf dem Yogastandpunkt steht. Die Âtmopanishad (35), in Prosa, enthält eine Untersuchung des Aṅgiras

*) dieser Theil ist von einem Buddhisten (Açvaghosha) fast wörtlich in der gleichnamigen Schrift, die sich bei Gildemeister Bibl. S. praef. p. VI not. angegeben findet, gegen das Kastenwesen überhaupt benutzt worden, s. über dieselbe auch Burnouf Introd. à l'hist. du Buddh. Ind. p. 215. [Text und Uebersetzung s. jetzt in meiner Abh. über die Vajrasûcî des Açvaghosha 1860. Bei Haug „Brahman und die Brâhmanen" p. 29 wird die Up. als sâmavedoktâ bezeichnet.]

[178]] s. mein Verz. der Berl. S. H. p. 180. Bei Râjendra Lâla Mitra Notices of Sanskrit Mss. I, 10. 11 wird indefs ein anderer Text als çrîmachaṃkarâcâryaviracitâ tripuryupanishad aufgeführt.

[179]] s. Ind. Stud. I, 301; herausgegeben mit Nârâyaṇa's Comm. in der Bibl. Ind. (1874); in der Einleitung bezeichnet als: Taittirîyake | sarvopanishadâṃ sâraḥ saptatriṅçe caturdaçe (!?).

[180]] s. Râjendra Lâla Mitra II, 95. Taylor Catalogue of Or. Mss. of the College Fort St. George II, 462.

über die drei Factoren (purusha), den leiblichen, seelischen und den allseelischen*). Die Prâṇâgnihotropanishad (34), in Prosa, zeigt die Relation der leiblichen Theile und Functionen mit den betreffenden des Opfers, woraus implicite die Unnöthigkeit des letztern erhellt: der Schlufs verheifst dem, der diese Upanishad liest, gleichen Lohn mit dem, der in Vârâṇasî aushaucht, Befreiung nämlich von der Wiedergeburt[181]). Die Ârshikopanishad (?35) enthält ein Gespräch über das Wesen des Âtman zwischen Viçvâmitra, Jamadagni, Bharadvâja, Gautama, Vasishṭha, welcher letztere, sich auf (157) die Ansicht des K'hak (? anderes Mspt bei Anquetil: Kapl = Kapila?) stützend, die Zustimmung der Andern erhält[182]).

Die zweite Classe der Atharvopanishad wird, wie oben angegeben, von denjenigen gebildet, welche den Yoga, die Versenkung in den Âtman, die Stufen derselben, und die äufseren Mittel dazu zum Gegenstande haben. Die letzteren sind hauptsächlich das Aufgeben aller irdischen Beziehungen, und die häufige Wiederholung des Wortes om, welches eine ganz besondere Rolle dabei spielt und daher auch selbst der Gegenstand tiefen Sinnens ist. Yâjnavalkya wird in den hieher gehörigen Upanishad mehrmals als der betreffende Lehrer genannt, und scheint es in der That, als ob er als einer der Hauptförderer des mit der Yogalehre innig verbundenen religiösen Bettelwesens anzusehen sei. So belehrt er in der Târakopanishad (36) den Bharadvâja über die rettende und über alle Sünden hinwegführende Kraft des Wortes om[183]), desgl. in der Çâkalyopanishad**) (37) den Çâkalya über die wahre Be-

*) übersetzt Ind. Stud. II, 56. 57. [Text und Nâr's. Comm. in der Bibl. Ind. 1873; in der Einleitung bezeichnet als: khaṇḍatrayânvitâ | ashṭâvinçî granthasaṃghe çâkhâ Çaunakavartitâ.]

[181] Text und Nârâyaṇa's Comm. in der Bibl. Ind. 1873, in der Einleitung bezeichnet als: ekâdaçî Çaunakîye; s. Taylor II, 472. Râjendra L. M. I, 49. Burnell Catalogue p. 63.

[182] s. Ind. Stud. IX, 48—52. Der Name der Upan. ist noch nicht sicher.

[183] s. Ind. Stud. IX, 46—48.

**) dieser Name scheint mir aus den Varianten bei Anquetil sich als der wahrscheinlichste zu ergeben.

freiung[184]): insbesondere aber tritt er in der Jâbâlopanishad (38), in Prosa, hervor, welche letztere ja auch, obwohl sicher mit Unrecht, den Namen einer Schule des weiſsen Yajus führt, jedenfalls aber nur als eine Nachahmung des Âraṇy. dieses letzteren zu betrachten ist (s. Ind. Stud. II, 72—77): sie muſs indeſs doch schon vor der Abfassung des Bâdarâyaṇasûtra bestanden haben, da in diesem mehrfach auf Stellen darin*) Bezug genommen zu werden scheint (: es müſsten denn diese Stellen etwa einer gemeinsamen Quelle entlehnt sein?). Für die Lebensweise der Paramahaṅsa, der religiösen Bettler, sind neben ihr noch von besonderer Bedeutung die Kaṭhaçruti (39: Colebrooke hat fälschlich Kaṇṭhaçruti), in Prosa, und die Âruṇikopanishad (40), gleichfalls in Prosa**), beide in gleicher Weise als Nachträge zu dem Âraṇyaka des schwar- (158) zen Yajus zu betrachten, wie die Jâbâlopanishad zu dem des weiſsen. Auch die Bhâllavi-Upanishad (41) gehört den Citaten nach hieher, so wie die Saṃvartaçruti (42): desgl. die Saṃnyâsopanishad (43) und Paramahaṅsopanishad (44), beide in Prosa***). Die Haṅsopanishad (45) ist mir

[184]] s. Ind. Stud. II, 170.

*) dieselben setzen den Namen Vârâṇasî für Benares voraus. [Der Text der Jâbâlop. und Nâr.'s Commentar liegt in der Bibl. Ind. (1874) vor; in der Einleitung wird sie als yâjushî und ekacatvâriṅçattamî bezeichnet (letzteres wird indeſs auch von der Kaivalyop. gesagt!); s. auch noch Burnell p. 61, Taylor II, 474, Râjendra L. M. I, 92 (Comm. des Çaṃkarânanda); es giebt übrigens noch eine ganze Zahl von Upanishad, welche den Namen Jâbâla führen, nämlich: bṛihajjâbâla, mahâjâbâla, laghujâbâla, bhasma°, rudra°, rudrâksha°.

**) übersetzt Ind. Stud. II, 176—81. [Text und Nâr.'s Comment. in der Bibl. Ind. 1872. Nach Râjendra Lâla Mitra I, 92 hat auch Çaṃkarânanda einen Comm. dazu verfaſst; Nâr. bezeichnet sie in der Einleitung als pañcaviṅçî. — Auch die Kaṭhaçruti ist in der Bibl. Ind. (1873) mit Nâr.'s Commentar edirt; zwar unter dem Namen kaṇṭha°, da es indessen in Nâr.'s Einleitung heiſst: yajurvede tu Carakâ dvâdaçai 'shâ kaṇṭhâçrayaḥ (!) | saṃnyâsopanishattulyâ catuḥkhaṇḍâ kṛita (!) çrutiḥ || so liegt wohl auf der Hand, daſs diese Schreibung hier wie bei Burnell p. 60 nur eine irrige ist, und Nâr. selbst die Up. mit den Kaṭha in Bezug brachte, s. auch Bühler Cat. of Mss. from Guj. I, 58.

***) die Paramahaṅsopanishad ist übersetzt Ind. Stud. II, 173—176. [Text mit Nâr.'s Commentar in der Bibl. Ind. 1874; in der Einleitung bezeichnet als: trikhaṇḍâ 'tharvaçikhare catvâriṅçattamî. — Auch die Saṃnyâsop. liegt ebendas. (1872) vor; in ihr findet sich ein directer Bezug auf vier anuvâka der Ath. S. (XVIII), deren Text daher vom Herausgeber im Schol., und zwar in doppelter Weise, nach zwei Mss., mitgetheilt wird (p. 131—175); s. noch Râjendra L. M. I, 54. Taylor II, 469.]

noch nicht vorgekommen, gehört dem Namen nach aber wohl auch hieher[185]). Die Âçramopanishad (46), in Prosa, giebt eine Classification der vier indischen Orden Brahmacârin, Gṛihastha, Vânaprastha und Parivrâjaka: sie wird schon von Çaṃkara citirt, und die darin genannten Namen der einzelnen Classen sind jetzt obsolet. Die Çrîmaddattopanishad (47) besteht aus zwölf Çloka, die einem jener Bettelmönche in den Mund gelegt sind und mit dem steten Refrain endigen: tasyâ 'haṃ pañcamâçramam „ich bin dessen, sc. des brahman, fünfter Âçrama." Die Untersuchung über das heilige Wort om wird aufser den bereits angegebenen Upanishad, Mâṇḍûkya nämlich und Târaka, besonders geführt in der Atharvaçikhâ (48), in Prosa, commentirt von Çaṃkara, in welcher Atharvan den Pippalâda, Sanatkumâra und Añgiras darüber belehrt*): ferner in der Brahmavidyâ (49) in 13 Çloka, hie und da bei Çamkara erwähnt**): endlich in Çaunaka (50) und Praṇava (51), beide nur bei Anquetil[186]). Die verschiedenen Stufen des allmäligen Versinkens im Âtman bilden den Inhalt der Upanishaden (52—59): Hañsanâda (in Prosa), Kshurikâ (24 Çloka), Nâdavindu (20 Çloka), Brahmavindu (22 Çloka, auch Amṛitavindu genannt), Amṛitavindu (38 Çloka, auch Amṛitanâda genannt), Dhyânavindu (23 Çloka), Yogaçikshâ (10 Çloka), und Yogatattva (15 Çloka), während die Cûlikâ (60. in 21 Çloka) und Tejovindu (61. in 14 Çloka) die Hoheit des Âtman selbst schildern***), die erstere mit mehrfacher di-

[185] Text und Nâr's. Comm. in der Bibl. Ind. (1874); in der Einleitung bezeichnet als ashṭatriñçattamî | âtharvaṇe. Bei Râjendralâl. I, 90 wird ein Comm. des Çaṃkarânanda dazu aufgeführt; s. noch Burnell p. 65.

*) s. Ind. Stud. II, 55. — Hier steht also Pippalâda neben Añgiras (s. p. 178.) [Text und Nâr.'s Comm. in der Bibl. Ind. 1873; in der Einleitung bezeichnet als: saptamî muṇḍât.]

**) übersetzt Ind. Stud. II, 58. [Text und Nâr.'s Commentar in der Bibl. Ind. 1873.]

[186] s. Ind. Stud. IX, 52—3 und 49—52; die praṇavop. wird übrigens bei Taylor II, 328 genannt.

***) über Hañsanâda s. Ind. Stud. I, 385—87, die Kshurikâ ist übersetzt ebendas. II, 171—73, desgl. Amṛitavindu II, 59—62, Tejovindu

recter (159) Bezugnahme auf die Lehre der Atharvan. Der Ideenkreis wie die Sprache sind in allen diesen eben aufgeführten Upanishad ganz identisch: die letztere leidet häufig an grofser Dunkelheit, theils weil sich direct grammatische Ungenauigkeiten darin finden, theils weil die Construction oft ganz gestört und ohne Einheit ist. Manche Verse kehren in mehreren derselben wieder, viele sind aus Çvetâçvataropanishad oder Maitrâyaṇopanishad entlehnt. Die Verachtung der Kasten, so wie der Schrift (grantha), ist ein fast in allen diesen Upanishad wiederkehrender Zug, und könnte man sie somit direct als buddhistisch ansehen, wenn sie nicht völlig frei von aller buddhistischen Dogmatik wären. Es findet diese Uebereinstimmung ihre Erklärung eben darin, dafs der Buddhismus selbst ursprünglich nur als eine Form der Sâṃkhyalehre anzusehen ist.

Als dritte Classe der Upanishad habe ich die sectarischen aufgeführt, welche dem Âtman eine der Formen des Vishṇu oder Çiva substituiren: die älteren derselben schliefsen sich dabei noch ganz genau an die Yogalehre an, bei den jüngeren dagegen tritt das persönliche Element der betreffenden Gottheiten immer mehr in den Vordergrund. Ein besonderes Kennzeichen dieser Classe sind die ungemessenen Verheifsungen, welche gewöhnlich am Schlusse demjenigen gemacht werden, der sie liest und studirt, so wie die Anführung und Verehrung heiliger Formeln, in denen der Name des betreffenden Gottes enthalten ist.

Was zunächst die Vishṇu-sectarischen Upanishad betrifft, so ist die älteste Form, unter welcher Vishṇu verehrt wird, Nârâyaṇa. Wir finden diesen Namen zuerst im zweiten Theile des Çatapatha-Brâhmaṇa vor, doch ist er da-

II, 62—64, Dhyânavindu II, 1—5, Yogaçikhâ [so ist zu lesen] und Yogatattva II, 47—50, [Amṛitanâda IX, 23—38, Cûlikâ IX, 10—21. Alle diese Upanishad liegen jetzt im Text und mit Nâr.'s Comm. in der Bibl. Ind. (1872. 73) vor, ausgenommen die Haṅsanâdop., die indefs mit der Haṅsop. ebend. identisch zu sein scheint. In den Einleitungen des Commentars werden bezeichnet Cûlikâ als pañcamî, Brahmavindu als ashṭâdaçî Çaunakagranthavistare, Dhyânavindu als viṅçâ (viṅçî!), Tejovindu als ekaviṅçam, Yogaçikhâ als granthasandohe(!) dvâtriṅçatitamî (soll wohl dvâviṅç° heifsen!), Yogatattva als trayoviṅçâ (°çî).]

selbst noch keineswegs mit Vishṇu in Verbindung gesetzt, sondern steht vielmehr, wie im Eingange des Manu und des Vishṇupurâṇa, im Sinne von Brahman (mascul.). Dasselbe ist der Fall in der Nârâyaṇîyopanishad des (160) Taittirîya-Âraṇyaka, resp. in ihrer Atharvan-Recension als Bṛihannârâyaṇopanishad, doch wird er hier wenigstens schon Hari genannt, und an einer Stelle auch bereits direct mit Vâsudeva und Vishṇu in Verbindung gebracht. Aber erst in der Mahâ-Upanishad (62), in Prosa, welche in ihrem ersten Theile die Emanation der Schöpfung aus Nârâyaṇa, in ihrem zweiten eine Paraphrase der Hauptstelle der Nârâyaṇîyopanishad enthält*), erscheint Nârâyaṇa direct als die Stelle Vishṇu's vertretend, insofern Çûlapâṇi (Çiva) und Brahman aus ihm entstehen, Vishṇu aber ganz unerwähnt bleibt. In der Nârâyaṇopanishad (64) dagegen, in Prosa[187]), emanirt auch Vishṇu aus ihm, ähnlich wie in dem Nârâyaṇa-Abschnitt**) des 12. Buches des Mahâ-Bhârata (welches Buch ja auch sonst für die Sâṃkhya- und Yoga-Lehre von ganz besonderer Bedeutung ist). Die heilige Formel, die in ihr gelehrt wird, ist: om namo nârâyaṇâya. Es existirt übrigens von dieser Upanishad auch noch eine andere, wohl jüngere Recension, die einen Theil des im Verlauf zu nennenden Atharvaçiras bildet und in welcher Devakîputra Madhusûdana als besonders brahmaṇya, fromm, erwähnt wird, ebenso wie dies in der Âtmaprabodha-Upanishad (65) der Fall ist, die gleichfalls den Nârâyaṇa als höchsten Herrn feiert, s. Ind. Stud. II, 8. 9[188]). Sonst wird er (Nârâyaṇa) in gleicher

*) übersetzt Ind. Stud. II, 5—8 [s. noch Taylor II, 468, Râjendra L. M. I, 25]: Aufser ihr mufs auch noch eine andere Mahâ-Upanishad (63) bestanden haben, welche die Anhänger der Mâdhava-Secte zum Beweis ihres Glaubens an eine persönliche, von der Menschenseele geschiedene, Allseele anführen.

[187]] s. noch Râjendra L. M. I, 12. 91 (Comm. des Çaṃkarânanda).

**) zur Zeit der (letzten?) Redaction des vorliegenden Mahâ-Bhârata mufs der Nârâyaṇadienst in ganz besonderem Flore gestanden haben.

[188]] s. noch Râjendra L. M. III, 36. Taylor II, 328.

Eigenschaft noch in der Garbhopanishad (resp. Nirukti XIV), und in der Çâkalyopanishad genannt.

Die zweite Form, unter der wir Vishṇu verehrt finden, ist Nṛisiṅha. Die bis jetzt älteste Erwähnung desselben geschieht im Taitt. Âr. X, 1, 8 (in der Nârâyaṇîyop.), unter dem Namen Nârasiṅha und mit den Beiwörtern vajranakha und tîkshṇadaṅshṭra. Die einzige Upanishad, in (161) der er verehrt wird, ist die Nṛisiṅhatâpanîyopanishad (in Prosa): sie ist verhältnifsmäfsig ziemlich umfangreich, und wird deshalb auch als sechs verschiedene Upanishad gezählt (66—71), insofern sie aus zwei Theilen besteht*), deren erster wieder in fünf einzelne Upanishad zerfällt. Der erste Theil behandelt die dem Nṛisiṅha heilige Anushṭubhformel**), den mantrarâja nârasiṅha ânushṭubha, mit welchem die wunderlichsten Spielereien vorgenommen werden, worin wir den Anfang zu den späteren Mâlâmantra, mit ihrem Tantra-Ceremoniell, zu erkennen haben. Ein grofser Theil der Mâṇḍûkyopanishad ist darin aufgenommen und auch das Bestehen der Atharvaçikhâ wird vorausgesetzt, da sie direct citirt wird. Der zweite Theil ist mehr speculativen Inhalts, giebt übrigens dem ersten an mystischen Spielereien nichts nach. Die Trias Brahman, Vishṇu, Çiva wird mehrfach in beiden Theilen erwähnt. Sprachlich ist im zweiten Theile von besonderem Interesse der Ausdruck buddha für den höchsten Âtman (neben nitya, çuddha, satya, mukta etc.), wie sich derselbe ja auch noch bei Gauḍapâda und Çaṃkara erhalten hat: ursprünglich gehört er offenbar der Sâṃkhyaschule an (s. oben p. 29. 143).

Commentirt ist diese Upanishad von Gauḍapâda und von Çaṃkara, wie sie denn überhaupt neben vielem ganz

*) die erwähnten Listen der Upanishad in der Chambers'schen Sammlung nehmen auch eine madhyatâpinî an [s. mein Verz. p. 95].

**) sie lautet ugraṃ vîraṃ mahâvishṇuṃ jvalantaṃ sarvatomukham | nṛisiṅhaṃ bhîshaṇaṃ bhadraṃ mṛityumṛityuṃ namâmy aham || „den schrecklichen, gewaltigen, grofsen Vishṇu, den flammenden, allgegenwärtigen, Nṛisiṅha den furchtbaren, heiligen, des Todes Tod verehre ich“.

Modernen doch noch manches Alterthümliche trägt. Sie wird ungefähr in das 4. Jahrhundert p. Chr. gehören, da um diese Zeit der Nṛisiṅhadienst an der Westküste Indiens blühend war, während wir sonst davon keine Spuren weiter finden[189]).

Viele Aehnlichkeit mit der Nṛisiṅhatâpanîyop. hat, speciell in ihrem zweiten Theile, die Râmatâpanîyopanishad (72. 73), in welcher Râma als der höchste Gott ver-
(162) ehrt wird. Jener zweite Theil, in Prosa, ist eigentlich nur eine Zusammensetzung aus Stücken der Târakopanishad, Mâṇḍûkyopanishad, Jâbâlopanishad und Nṛisiṅhopanishad, natürlich mit den nöthigen Veränderungen. Yâjnavalkya tritt darin als der Verkünder der Gottherrlichkeit des Râma auf. Eine Londoner Handschrift fügt am Schlusse noch eine lange Stelle zu, die der Commentator Ânandavana (aus der Stadt Kuṇḍina stammend) nicht kennt. Das Sectarische dieser Upanishad findet darin seine Krone, dafs Çiva (Çaṃkara) selbst den Râma darum anfleht, dafs denen, welche in Maṇikarṇikâ oder in der Gaṅgâ überhaupt, den beiden Hauptplätzen des Çivacultus, sterben, die Wiedergeburt erspart sein möge. Der erste Theil derselben, in 95 Çloka, enthält im Eingange eine kurze Darstellung von Râma's Leben, welche grofse Aehnlichkeit hat mit der im Eingange des Adhyâtmarâmâyaṇa (im Brahmâṇḍapurâṇa) befindlichen. Der Mantrarâja wird dann gelehrt mit Hülfe eines eigens zu dgl. erfundenen mystischen Alphabets*). Es gehört diese Upanishad offenbar der Schule des Râmânuja, möglicher Weise diesem selbst an, also frühestens in das 11. Jahrh. p. Chr.[190]).

Unter den Namen Vishṇu, Purushottama, Vâsu-

[189]] Text und Uebersetzung dieser Upan. s. in den Ind. Stud. IX, 53—173; zur chronologischen Frage speciell s. p. 62. 63. Auch in der Bibl. Ind. ist diese Up. von Râmamaya Tarkaratna (1870—71) nebst Çaṃkara's Comm. (in Bezug auf den zweiten Theil ist es indefs zweifelhaft, ob der Comm. dem Çaṃkara zugehört) publicirt worden, zugleich mit der kleinen (nârasiṅha)shaṭcakropanishad und Nârâyaṇa's Comm. dazu.

*) auch der Nârasiṅha- und ein Vârâha-mantra wird dabei erwähnt.

[190]] Text und Uebersetzung s. in meiner Abh. „die Râma-Tâpanîya-Up." (1864); der Text nebst Nârây.'s Comm. liegt auch in der Bibl. Indica (1873)

deva ist Vishṇu in mehreren Upanishad als der höchste Âtman erwähnt*): desgl. erscheint Kṛishṇa Devakîputra in einigen derselben (in Âtmaprabodha und Nârâyaṇa), aber nicht als höchster Âtman, sondern nur, ähnlich wie in der Chândogyop., als ein besonders frommer Weiser. Selbst zur göttlichen Würde erhoben finden wir ihn blos in der Gopalatâpanîyop. (74. 75), von der mir wenigstens der 2. Theil, in Prosa, vorliegt**). Er hat es im Eingange mit den gopî in Mathurâ und Vraja zu thun, geht dann zu der Identification von (**163**) Mathurâ mit dem Brahmapura etc. über und gehört jedenfalls einer ganz modernen Zeit an, insofern er in Inhalt und Sprache fast gar keine Berührungspunkte mit anderen Upanishad darbietet[191]). Auch die Gopîcandanopanishad (76) wird wohl hierher gehören[192]), ich kenne sie nur dem Namen nach.

An der Spitze der Çiva-sectarischen Upanishad steht, dem davon gemachten Gebrauche nach, das Çatarudriyam: ich habe indefs bereits bemerkt, dafs dies nur ein Mifsbrauch ist. In seinen Keimen aber läfst sich der Çivadienst allerdings schon in den späteren Theilen des Yajus***) nachweisen. Ganz besonders tritt er als Mahâdeva hervor in einem

vor; in den Einleitungen der beiden Theile werden dieselben als pañcatriñcattama und shaṭtriñça bezeichnet. Die Abfassungszeit ist wohl noch mehr herabzurücken als oben geschehen. Nach den Angaben Nṛisiñha's in seinem Smṛtyarthasâra, s. Aufrecht Catalogus p. 285b 286a, zunächst hat Râmânuja erst im 12 Jahrh. (çake 1049 = AD 1127) gewirkt. Die Râmatâpanî zeigt aber ferner im Uebrigen noch nähere Beziehungen zu Râmânanda, der erst Ende des 14. Jahrh. gesetzt wird, s. meine Abh. p. 382.

*) unter dem Namen Vâsudeva besonders auch in den dem Çaṃkara zugeschriebenen Schriften.

**) die Listen in der Chambers'schen Sammlung führen eine Gopâlatâpinî, Madhyatâpinî, Uttaratâpinî und Bṛihad uttara tâpinî auf!

[191]] der Text dieser Upan. mit dem Comm. des Viçveçvara liegt in der Bibl. Ind., durch Haracandra Vidyâbhûshaṇa und Viçvanâthaçâstrin herausgegeben, vor (1870). Auch sind Auszüge aus den Commentaren des Nârâyaṇa und des Jîvagosvâmin gelegentlich beigefügt. Nach Râjendral. I, 18 bezeichnet Nâr. den ersten Theil derselben in seiner Einleitung als: shaṭcatvâriñçatî ca pûrṇâ câ 'tharvapaippale. — Eine Analyse des zweiten Theiles s. bei Taylor II, 472.

[192]] so auch nach Râjendral. I, 20 (Comm. des Nâr.). 60; speciell ist sie „a treatise on the merits of putting on sectarial marks on the forehead with an ochrous earth, called gopîcandana".

***) wie in der Atharvasaṃhitâ und in dem Çâñkhâyana-Brâhmaṇa (s. p. 49. 122).

Theile der Nârâyaṇîyopanishad und zwar steht er daselbst bereits im Verein mit seiner Gattin. Auch die Çvetâçvataropanishad huldigt demselben. Von den Atharvopanishad ist die alterthümlichste in dieser Beziehung die Kaivalyopanishad (77), gemischt aus Prosa und Çloka, in welcher der bhagavân mahâdevaḥ selbst den Âçvalâyana über seine eigene Hoheit belehrt: ebenso tritt er im Atharvaçiras (78), in Prosa, als sein eigener Herold auf*). Letztere Upanishad ist von Çaṃkara commentirt worden. Unter ihrem Namen, Haupt des Atharvan, den ja auch (freilich in anderer Beziehung) Brahman selbst führt, besteht übrigens noch eine andere Upanishad, ein Conglomerat nämlich aus fünf verschiedenen Upanishad, welche sich auf die fünf Hauptgottheiten Gaṇapati (79), Nârâyaṇa, Rudra, Sûrya (80) und die Devî (81) beziehen**): der Nârâyaṇa-Theil derselben ist eine spätere Recension der Nârâyaṇopanishad (62. s. oben p. 184), (164) und der Rudra-Theil schliefst sich an das erste Capitel des eigentlichen Atharvaçiras an: übersetzt sind sie alle fünf bei Vans Kennedy. Wenn im Mahâ-Bhârata (I, 2882) und im Gesetzbuch des Vishṇu das Atharvaçiras neben den Bhâruṇḍâni sâmâni und bei Vishṇu auch noch neben dem Çatarudriya (als Hauptsühnmittel) er-

*) ähnlich wie Kṛishṇa in der Bhagavadgîtâ: die Kaivalyopanishad ist übersetzt Ind. Stud. II, 9—14: über Atharvaçiras s. ebendas. I, 382—85. [Text und zwei Commentare der Kaivalyop. s. in der Bibl. Indica 1874; der erste Comm. ist der des Nâray., der zweite ist vom Herausgeber als der des Çaṃkara, in der Unterschrift als der des Çaṃkarânanda bezeichnet, ergiebt sich indefs aus Râjendralâl. I, 32 als von des Letztern Commentar verschieden, und nach ibid. II, 247 vielmehr als identisch mit dem des Vidyâraṇya. In der Einleitung Nâr.'s wird diese Up. (ebenso wie die Jâvâlop.!) als ekacatvâriṅçattamî bezeichnet. — Die Çiras- oder Atharvaçiras-Up. liegt ebenfalls in der Bibl. Ind. (1872) mit dem Comm. des Nâr. vor, der sie als rudrâdhyâyaḥ saptakhaṇḍaḥ markirt. S. noch Râjendral. I, 32 (Comm. des Çaṃkarânanda). 48.]

**) s. Ind. Stud. II, 53 und Vans Kennedy Researches into the nature and affinity of Hindu and ancient Mythology p. 442 etc. [Taylor II, 469—71. Bei Râjendral. I, 61 wird eine Gâṇapatyapûrvatâpanîyop. erwähnt; ebenso bei Bühler Cat. of Mss. from Guj. I, 70 eine gaṇapatipûrvatâpinî und eine gaṇeçatâpinî, und bei Kielhorn Sanskrit Mss. in the Southern Division of the Bombay Pres. (1869) p. 14 eine gaṇapatipûrvatâpanîyop.]

wähnt wird, so bezieht sich dies wohl auf die von Çaṃkara commentirte Upanishad? — Die im Cataloge des E. I. H. aufgeführten beiden Rudrop. und Âtharvaṇîya-Rudrop. kenne ich nur daraus, möglicher Weise sind sie mit den bereits genannten identisch (ich zähle sie daher nicht mit). Die Mṛityulañghanopanishad (82)*), ist ganz modern und schliefst sich daran würdig die Kâlâgnirudropanishad (83) an[193]), in Prosa, von der übrigens nicht weniger als drei verschiedene Recensionen existiren, deren eine dem Nandikeçvara-Upapurâṇa angehört. Die Tripuropanishad (84) scheint dem Namen nach — sonst kenne ich sie nicht — ebenfalls hieher zu gehören[194]), sie ist von Bhaṭṭa Bhâskara Miçra commentirt worden. Auch die Skandopanishad (85), in 15 Çloka, ist çivaitisch[195]) (desgl. die Amṛitanâdopanishad). Die Verehrung der Gattin des Çiva, seiner Çakti, die sich in ihrem Ursprunge bis in die Kenopanishad und die Nârâyaṇîyopanishad zurückverfolgen läfst, bildet den Gegenstand der mir nur dem Namen nach bekannten Sundarîtâpaṇîyopanishad in fünf Theilen (86—90) so wie auch der bereits erwähnten Devî-Upanishad (79): auch die Kaulopanishad (91), in Prosa, gehört einem Çâkta-Sectirer**) an.

Endlich sind noch einige Upanishad (92—95) zu nennen, welche mir nur dem Namen nach bekannt sind, und zwar ohne dafs aus diesem Namen selbst irgend ein Schlufs

*) so ist das Amrat Lankoul bei Anquetil wohl zu fassen, da er auch die Nebenform Mrat Lankoun hat: statt: id est *h*alitus mortis, sollte es wohl heifsen: *s*alitus mortis. [s. jetzt Ind. Stud. IX, 21—23; danach ist es zweifelhaft, ob der Name nicht etwa mṛityulâñgûla lautet? Eine Up. Namens mṛityulañghana wird bei Bühler Catal. of Mss. from Guj. I, 120, eine Up. mṛityulâñgûla dagegen als 82ste Upanishad im Catalog von Paṇḍit Râdhâkṛishṇa's library aufgeführt. Burnell endlich, der den Text im Indian Antiquary II, 266 giebt, hat vielmehr die Namensform mṛityulâñgala.]

[193]] handelt speciell von dem tripuṇḍravidhi, s. Taylor I, 461. Râjendral. I, 59. Burnell p. 61.

[194]] s. darüber Taylor II, 470. Burnell p. 62.

[195]] „identifies Çiva with Vishṇu and teaches the doctrines of the advaita School" Taylor II, 467. Burnell p. 65.

**) auch in dem Tejovindu (61) wird das brahman als âṇavam, çâmbhavam, çâktam beschrieben.

auf (165) ihren Inhalt gemacht werden kann, die Piṇḍopanishad nämlich, Nîlaruhopanishad (Colebrooke hat Nîlarudra), Paiñgalopanishad und Darçanopanishad[196]. Die Garuḍopanishad (96), von der mir zwei ganz verschiedene Texte vorliegen, feiert den Schlangentödter Garuḍa*) und ist nicht ohne alterthümliches Interesse.

[196] die Piṇḍop. und die Nîlarudrop. (dies ist der richtige Name) liegen jetzt mit Nâr.'s Comm. in der Bibl. Ind. (1873) vor; die erstere, welche von den piṇḍa an die preta handelt, wird von Nâr. als saptaviṅçatipûraṇî, die zweite als shoḍaçî bezeichnet; letztere ist an Rudra gerichtet (s. auch Râjendralâl. I, 51), und besteht nur aus Versen, die sich eng an die in Vâj. S. XVI enthaltenen dergl. anschliefsen. Ueber die Paiñgalop. und Darçanop. s. Taylor II, 468. 471.

*) wie dies auch schon in der Nârâyaṇîyopanishad geschieht, und insbesondere in dem zum Ṛik gerechneten Suparṇâdhyâya [herausgegeb. von El. Grube 1875, s. auch Ind. Stud. XIV, 1 fg. — Die Gârudop. liegt jetzt mit Nâr.'s Comm. in der Bibl. Ind. (1874) vor; in der Einleitung wird sie als catuçcatvâriṅçattamî bezeichnet.]

ZWEITE PERIODE.

DIE SANSKRIT-LITERATUR.

Nachdem wir somit die erste Periode der indischen Literatur in ihren einzelnen Theilen bis zu Ende verfolgt haben, wenden wir uns nunmehr zu deren zweiter Periode, der sogenannten Sanskrit-Literatur: wir können aber bei derselben nicht mehr so in das Detail eingehen, wie wir dies bisher gethan haben, da uns die Zeit gemessen ist, müssen uns daher hier mit einer Gesammtübersicht begnügen. Bei der vedischen Literatur war übrigens das Detail eben besonders nöthig, insofern sowohl eine genaue Darstellung derselben noch mangelte, als auch die betreffenden Werke meist noch in den Handschriften ruhen, während die Sanskrit-Literatur wenigstens theilweise schon mehrfach behandelt ist und die Hauptwerke derselben allgemein zugänglich sind.

Zunächst gilt es natürlich den Unterschied der zweiten Periode von der ersten festzustellen. Derselbe ist theils ein zeitlicher theils ein stofflicher, und zwar markirt sich der zeitliche Unterschied durch die Sprache und durch directe Data, der stoffliche durch die Art des enthaltenen Stoffes selbst, so wie durch die Behandlungsweise desselben.

Was nun zunächst die Sprache betrifft, insofern sie einen zeitlichen Unterschied zwischen den beiden Perioden der indischen Literatur begründet, so ist deren Besonderheit in der zweiten Periode derselben obwohl scheinbar gering,

(167) doch in der That so bedeutend, dafs von ihr sogar mit Fug und Recht der Name dafür zu entlehnen ist, während die erste Periode von den sie bildenden Werken ihren Namen erhält.

In den verschiedenen Dialecten der einzelnen indo-ârischen Stämme hatte sich nach ihrer Einwanderung in Indien unter dem Einflufse ihrer Vermischung in den neuen Sitzen, resp. ihrer Vereinigung zu gröfseren Gemeinschaften, theils mit der Zeit von selbst eine gröfsere Einheit hergestellt, theils hatte das zur Erklärung der alten Texte allmälig nöthig werdende und daran erwachsende grammatische*) Studium eine wesentliche Befestigung des Sprachgebrauches zur Folge gehabt, so dafs eine allgemein (unter diesem Namen) anerkannte bhâshâ, Sprache, entstanden war, in welcher die Brâhmaṇa und die Sûtra abgefafst sind**). Je weitere Fortschritte nun das grammatische Studium machte, desto enger und bestimmter wurden die Vorschriften und Regeln desselben und desto schwieriger für die, welche sich nicht speciell damit befafsten, sich in stetem Einklange mit der grammatischen Richtigkeit zu halten. Je gröfsere Reinheit

*) über den Gebrauch des Verbums vyâkṛi in grammatischer Bedeutung bringt Sâyaṇa in der Einleitung zum Ṛik (p. 35, 22 ed. Müller) eine Legende aus einem Brâhmaṇa bei, welche den Indra als den ältesten Grammatiker darstellt (s. Lassen II, 475). [Die Legende ist aus Ts. VI, 4, 7, 3 entlehnt: vgl. Kâṭh. 27, 3; es wird darin zwar nur gesagt, dafs die vâc durch Indra „vyâkṛitâ" worden sei; offenbar knüpfen sich aber hieran die späteren Mythen, welche in der That den Indra als den ältesten Grammatiker hinstellen].

**) bhâshikasvara bei Kâtyâyana çrauta sûtra I, 8, 17 wird direct durch brâhmaṇasvara erklärt, s. Vâj. Saṃh. specimen II, 196. 197. [Ind. Stud. X, 428—29. 437.] Yâska stellt mehrfach bhâshâyâm und anvadhyâyam (d. i. in der Vedalesung, im Hymnentexte) einander gegenüber: ebenso gebrauchen die Prâtiçâkhyasûtra die Worte bhâshâ und bhâshya gegenüber von chandas und veda d. i. saṃhitâ (s. ob. p. 61. 63. 113. 159). Der Gebrauch, den das Gṛihyasûtram des Çâṅkhâyana von dem Worte bhâshya macht, indem es dasselbe gegenüber von sûtra verwendet, zeigt, dafs sich die Bedeutung desselben darin bereits wesentlich modificirt und ganz wie bei Pâṇini auf die aufservedische, so zu sagen profane Literatur beschränkt hat (das Âçvalâyanagṛihyam nennt statt bhâshya an der betreffenden Stelle bhârata-mahâbhârata-dharma.) [Dies ist unrichtig; vielmehr folgen diese Worte darin auf das Wort bhâshya, s. das bereits oben zu p. 62 hierüber Bemerkte.] Ebenso werden in Nir. XIII, 9 mantra, kalpa, brâhmaṇam und die vyâvahârikî (sc. bhâshâ) einander gegenüber gestellt (oder auch Ṛik, Yajus, Sâman und die vyâvahârikî).

und Purification von allem nicht streng Regelmäſsigen somit die Sprache der grammatisch Gebildeten auf der einen Seite gewann, desto mehr entfernte sie sich auf der andern von dem Gebrauche der grammatisch ungebildeten Mehrzahl des Volkes. Es trennte sich somit von der Volkssprache allmälig eine (168) Hochsprache ab als immer ausschlieſsliche-res Eigenthum der höheren Classen des Volkes*) und zwar in immer entschiedenerer Entfremdung, je mehr auch die Volkssprache ihrerseits sich weiter entwickelte. Dieses letztere nun geschah hauptsächlich unter dem Einflusse der in den brahmanischen Verband aufgenommenen Ureinwohner Indiens, die die Sprache ihrer Besieger zwar allmälig gegen die ihrige eintauschten, aber nicht ohne in dieselbe eine groſse Zahl theils von Worten theils von lautlichen Veränderungen hineinzutragen und insbesondere die Aussprache gewaltig zu modificiren. Es war dies letztere um so nöthiger, als [ihnen] die vielen Consonantenhäufungen der ârischen bhâshâ ungemeine Schwierigkeiten machten, und um so leichter, als innerhalb derselben selbst offenbar schon früh das Bestreben geherrscht hatte, sich jener lästigen Hindernisse der Rede zu entledigen, ein Bestreben, dem eben zwar das grammatische Studium für den gebildeten Theil des ârischen Volkes ein Ziel setzte, das aber in der Mehrzahl desselben sich sicher immer erhielt und der Natur der Sache nach immer weiter verbreitete. Die indischen Ureinwohner schlossen sich nun diesem Bestreben natürlich an, zumal sie ja die Sprache nicht von den grammatisch Gebildeten, sondern durch den Umgang und die Vermischung mit dem allgemeinen Haufen des Volkes erlernten. So entstanden denn allmälig neue Volkssprachen, von der allgemeinen bhâshâ direct ausgehend**), und von ihr haupt-

*) ist etwa hierauf die Nir. XIII, 9 aus einem Brâhmaṇa [vgl. Kâṭh. XIV, 5] citirte Stelle zu beziehen, daſs die Brâhmanen beide Sprachen redeten, sowohl die der Götter als die der Menschen? oder bezieht sich dies nur auf eine der Homerischen ähnliche Anschauungsweise?

**) und daher noch bis in die Neuzeit speciell so genannt, während die grammatisch gebildete bhâshâ später diesen Namen verlor, und ihn mit dem Namen Saṃskṛitabhâshâ „die gebildete Sprache“ vertauschte. Der Name

sächlich durch (169) Assimilation der Consonanten und durch Abstumpfung oder Verlust der Endungen ausgezeichnet, nicht selten übrigens auf ältere Formen derselben zurückgehend, als dies in der Schriftsprache der Fall ist, da diese theils alle irgendwie irregulären oder ungebräuchlichen Formen mit aller Strenge ausgemerzt hat, theils aber wohl auch in Folge davon, dafs die Grammatik hauptsächlich in dem nördlichen (resp. nordwestlichen) Theile Indiens ihre Ausbildung erhielt, sich dem daselbst herrschenden Sprachgebrauch insbesondere angeschlossen hat: dieser letztere aber mag in einigen Beziehungen (z. B. im Instr. Plur. der Wörter auf a?)[197]) auf einer entwickelteren Stufe gestanden haben, als dies im eigentlichen Indien der Fall gewesen zu sein scheint*), weil eben

Prâkritabhâshâ, den die Volkssprachen gleichzeitig damit erhielten, geht auf prakriti „Natur, Ursprung" zurück, und bezeichnet dieselben wohl als die „natürlichen, ursprünglichen" Fortsetzungen der alten bhâshâ: oder sollte prâkrita hier bedeuten „eine prakriti, einen Ursprung habend," d. i. „abgeleitet"? [Aus der Bedeutung von: ursprünglich, zu Grunde liegend (prakritibhûta), unverändert, ist die von: normal, dann die von: gewöhnlich, communis, vulgaris, schliefslich die von: gemein hervorgegangen; nicht saṃskrita, sondern vaikrita ist der unmittelbare Gegensatz dazu, s. z. B. Ath. Pariç. 49, 1 varṇân pûrvaṃ vyâkhyâsyâmaḥ prâkritâ ye ca vaikritâḥ]. — Das älteste Vorkommen des Namens Saṃskrit zur Bezeichnung der Sprache ist bis jetzt in der Mrichakaṭî (p. 44, 2 ed. Stenzler) und in Varâhamihira's Brihatsaṃhitâ 85, 3. Auch folgende Stellen im Râmâyaṇa werden wohl in diesem Sinne aufgefafst werden müssen, nämlich V, 18, 19. 29, 17. 34. (82, 3). VI, 104, 2. Pâṇini kennt das Wort saṃskrita sehr wohl, ohne es aber in diesem Sinne zu gebrauchen, die Pâṇinîyâ Çikshâ indefs gebraucht es (v. 3) in demselben, gegenüber von prâkrita.

[197]] dies Beispiel ist nicht ganz passend, da der Instr. Plur. auf âis schon in alte Zeit hinaufreicht, nicht nur im Zend, sondern auch im Slavischen und Litthauischen seine Reflexe vorliegen, s. Bopp vgl. Gramm. I, 156² (159³).

*) der Gegensatz des östlichen und westlichen Sprachgebrauches wird schon im Brâhmaṇa des w. Yajus einmal berührt, wo es heifst, dafs die Vâhîka den Agni Bhava, die Prâcya dagegen ihn Çarva nennen. — Yâska (II, 2) stellt theils die Kamboja (die Persa-Arier?) den Ârya (Indo-Ariern?) gegenüber (bei den letzteren fänden sich z. B. nur Derivata der √çu, während bei den Kamboja dieselbe auch als Verbum vorkomme: an Grammatiker der Kamboja, wie Roth, zur Lit. p. 67, will, ist wohl kaum zu denken), theils die Prâcya den Udîcya, wie letzteres auch bei Pâṇini geschieht. Die Udîcya sind eben, dem Brâhmaṇa nach, am meisten grammatisch gebildet [s. Ind. Stud. I, 153. II, 309. 310. XIII, 363 fg. Burnell's Identificirung der Kamboja hier und an den sonstigen älteren Stellen, wo sie genannt werden, mit Cambodia in Hinterindien, s. dessen Elements of South Indian Palaeography p. 31. 32. 94, ist wohl ein arger Mifsgriff. Für die Zeit der Pâli Abhidhânappadîpikâ (v. Childers Pâli Dict.) mag diese Identification allenfalls richtig sein; die älteren Pâli-Texte aber, ja schon die Inschriften Piyadasi's (z. B. ganz deutlich das Facsimile der Khâlsi Inscription in Cunning-

die Sprache dort in ihrer selbständigen Entwicklung durch keinen äufseren Einflufs behindert war, während die nach Indien ausgewanderten Arier sich auf demjenigen innerlichen Sprachniveau erhielten, mit welchem sie einwanderten*), wie vielfach dasselbe auch äufserlich verstümmelt ward.

Die zweite Periode nun der indischen Literatur beginnt mit demjenigen Zeitpunkt, wo die Trennung der Sprache der Gebildeten, der Schriftsprache, von den Volkssprachen ein entschiedenes Factum war: sie liegt uns eben nur in der ersteren vor: erst im Laufe der Zeit haben sich die Volkssprachen auch selbst wieder eigene Literaturen geschaffen, und zwar zunächst unter dem Einflusse der buddhistischen Religion, welche sich an das Volk als solches wandte und deren Schriften und Urkunden daher auch ursprünglich, und gröfstentheils jetzt noch, in der Sprache des Volkes verfafst sind. Was (170) jenen Zeitpunkt selbst betrifft, so ist derselbe vor der Hand noch nicht bestimmbar: doch dürfen wir wohl mit ziemlicher Sicherheit für die Zeit, in der wir die Existenz von Volkssprachen nachweisen können, auch auf die der Schriftsprache schliefsen: für jene aber haben wir ein historisches Document von seltener Art, Felseninschriften nämlich, die sich gleichlautend bei Girnar auf der Halbinsel Guzerate, bei Dhauli in Orissa, und bei Kapur di Giri[198])

ham's Archaeological Survey I, 247 pl. XLI Zeile 7), führen die Kamboja in Verbindung mit den Yavana auf, und dies allein schon entscheidet für die geographische Zusammengehörigkeit Beider im nordwestlichen Indien, s. Ind. Streifen II, 321. Dazu kommt noch der Name Kabujiya = Καμβυσης, und somit auch die sonstigen Erwähnungen dieses letzteren Namens, die auf eine weite Verzweigung desselben in Iran hinweisen, s. Ind. Streifen II, 493. Nach Hinterindien ist der Name Kamboja offenbar erst secundär eingewandert, ebenso wie die Namen Ayodhyâ, Indraprastha, Irâvati, Campâ, obschon es immerhin auffällig bleibt, dafs gerade ihn dies Loos getroffen hat. Vielleicht sind buddhistische Motive dabei mitwirkend gewesen. S. hiezu die Jenaer Literaturzeitung 1875 p. 418. Indian Antiquary IV, 244.]

*) ähnlich etwa wie die im Mittelalter nach Siebenbürgen ausgewanderten Deutschen.

198] wohl Kapardigiri zu schreiben? s. meine Abh. über das Çatrumjaya Mâhâtmya p. 118. Der gleiche Textlaut liegt uns hier übrigens bereits in drei verschiedenen Dialecten vor. — S. hierüber noch Burnouf's treffliche Bearbeitung dieser Inschriften im Lotus de la bonne loi p. 652 fg. (1852). Ind. Stud. III, 467 fg. (1855) und Kern „de Gedenkstukken van Açoka den Buddhist" (1873, besonders p. 32 fg. 45 fg.)

in Kabul vorfinden: J. Prinsep, der erste Entzifferer derselben, und Lassen setzen sie in die Zeit des buddhistischen Königs Açoka, der von 259 a. Chr. ab regierte: nach den neuesten Untersuchungen von Wilson dagegen, im Journal of the Royal Asiatic Society XII 1850 (p. 95 des Sonderabdruckes) sind dieselben „at some period subsequent to B. C. 205"*) eingegraben worden, also noch ungewissen Datums. Wie sich nun auch diese Frage entscheiden mag, jedenfalls geht daraus mit ziemlicher Sicherheit die Existenz der Volkssprachen für das 3. Jahrh. a. Chr. hervor: dies ist aber keineswegs etwa die Grenze für den Beginn ihrer Bildung, die Form, in welcher sie auftreten, zeigt uns vielmehr hinlänglich, dafs schon eine sehr bedeutende Zeit seit ihrer Abtrennung von der alten bhâshâ vergangen war, und mufs diese Abtrennung somit schon ziemlich früh stattgefunden haben, wie wir denn auch in der That schon in den Brâhmaṇa selbst hie und da Andeutungen darauf finden**).

Die directen Data, welche für die zweite Periode der
(171) indischen Literatur deren Posteriorität nach der ersten bekunden, bestehen darin, dafs in ihren Anfängen überall die vedische Literatur als vollständig abgeschlossen vorausgesetzt wird, dafs ferner ihre ältesten Theile durchweg auf dieser letzteren basirt sind, und dafs endlich auch die Lebensverhältnisse sämmtlich auf einer Stufe der Entwickelung stehen,

*) und zwar nicht viel später: dafür bürgen die darin erwähnten Namen der griechischen Könige (Alexander, Antigonos, Magas, Ptolemaios, Antiochos), die zwar sicher nicht als gleichzeitig mit den Inschriften betrachtet werden können, deren Notorietät in Indien aber schwerlich so lange gedauert hat, dafs die Inschriften lange nach ihrer Zeit abgefafst sein könnten, s. Wilson a. a. O.

**) so werden im zweiten Theile des Aitareya-Brâhmaṇa die Çyâparṇa, ein Geschlecht (?) der westlichen Salva, als pûtâyai vâco vaditâras „eine stinkende Sprache redend" genannt, und im Pañcaviñçabrâhmaṇa werden die Vrâtya ihrer schlechten Sprache wegen getadelt: ebenso im Çatapatha-Brâhmaṇa (III, 2, 1, 24) die Asura, wo zugleich die Brâhmaṇa davor gewarnt werden, sich dgl. anzunehmen, tasmâd brâhmaṇo na mlechet. — Beiläufig bemerke ich hier, dafs M. Müller in seiner Ausgabe des Ṛik in der Einleitung des Sâyaṇa p. 36, 21 irrig helayo als ein Wort schreibt, es steht für he 'layo, insofern die Asura den Schlachtenruf he 'rayo (arayo) so verstümmeln, dem Çatapatha-Brâhmaṇa nach gar zu he 'lavo.

zu welcher wir in der ersten Periode nur die Keime und Anfänge nachweisen können: insofern insbesondere der Gottesdienst sich auf eine Trias, Brahman, Vishṇu und Çiva concentrirt, von denen dann mit der Zeit die beiden letzteren in verschiedenen Gestalten je nach den verschiedenen sich deshalb bildenden Secten die Oberhoheit zugesprochen erhalten. Damit ist aber keineswegs gesagt, dafs nicht einzelne Theile der ersten Periode direct in die zweite hineinreichen sollten, was ich im Gegentheil im Bisherigen vielmehr schon häufig nachzuweisen versucht habe. Im Ganzen ist die Verbindung beider Perioden übrigens eine ziemlich lose, am innigsten noch ist sie in denjenigen Literaturzweigen, die in der ersten Periode bereits zu einer bestimmten Stufe gelangt waren, und sich nur unmittelbar fortgesetzt haben, in Grammatik nämlich und in Philosophie. Für diejenigen Zweige hingegen, die eine mehr selbständige Entwickelung der zweiten Periode sind, ist die Schwierigkeit der Verbindung mit der älteren Zeit sehr grofs. Es ist da eine directe Kluft vorhanden, die man durchaus nicht ausfüllen kann. Der Grund davon liegt ganz einfach darin, dafs bei der Schwierigkeit der Aufbewahrung der glückliche Nachfolger seinen übertroffenen Vorgänger fast stets gänzlich verdrängt hat: jener wurde überflüssig, daher bei Seite geschoben, nicht mehr auswendig gelernt, resp. nicht mehr abgeschrieben: und so besitzen wir von allen diesen Zweigen, wo nicht ein anderer Einflufs dazutritt, fast nur die Blüthenwerke, in denen ein jeder seine Culmination erreicht hat, und die als die classischen Muster dienen, nach denen sich später die moderne, eigner Productionskraft mehr oder weniger beraubte Literatur weiter gebildet hat. Wir haben übrigens diesen Umstand bereits früher auch für die ältere Brâhmaṇa-Literatur etc. als gleich tödtlich angeführt, und zwar hat er (172) dort ziemlich in derselben Ausdehnung als hier sein beklagenswerthes, ob auch ganz natürliches, Recht ausgeübt. Auch für einen andern verwandten Punkt finden wir in der vedischen Literatur, resp. in deren Çâkhâ, die beste Analogie,

dafür nämlich, dafs uns einige der Hauptwerke dieser Periode in mehreren (meist zwei) Recensionen vorliegen: es tritt hier aber noch ein anderer Umstand hinzu, der bei der grofsen Sorgfalt, welche der heiligen Literatur zugewendet wurde, bei dieser verhältnifsmäfsig nur in sehr geringem Maafse gilt, der Umstand nämlich, dafs auch das gegenseitige Verhältnifs der Handschriften an und für sich ein solches ist, dafs an die sichere Restituirung eines ursprünglichen Textes meist gar nicht gedacht werden kann, und nur da, wo alte Commentare vorliegen, der Text einigermaafsen, für die Zeit dieser Commentare wenigstens, gesichert ist. Es hat dies offenbar in der ursprünglich traditionellen Ueberlieferung seinen Grund: die schriftliche Aufzeichnung geschah erst später, und vielleicht gleichzeitig an verschiedenen Orten, da konnten denn Differenzen aller Art natürlich nicht ausbleiben: aufserdem sind indefs auch viele Aenderungen und Zusätze offenbar ganz willkürlicher Art, theils mit Absicht gemacht, theils aus Fehlern der Copisten entstanden: und in Bezug auf letzteren Punkt insbesondere ist nicht aufser Augen zu lassen, dafs bei dem vernichtenden Einflufs des Clima's die Abschriften überaus häufig wiederholt werden mufsten: im Allgemeinen sind die älteren indischen Handschriften nur 3 bis 400 Jahr alt, über 500 Jahr wird schwerlich irgend eine hinausgehen: mit der sogenannten diplomatischen Kritik ist daher hier sehr wenig oder gar nichts anzufangen: denn auch nicht einmal auf den Text, der in Citaten vorliegt, kann man sich verlassen, da diese Citate meist aus dem Kopfe gemacht wurden, wobei Irrthümer und Veränderungen natürlich unvermeidlich sind.

Was den stofflichen Unterschied der zweiten von der ersten Periode betrifft, so besteht derselbe hauptsächlich darin, dafs die betreffenden Gegenstände dort nur in ihren Einzelnheiten, resp. fast nur in ihrer Beziehung zum Opfer, hier (**173**) dagegen in ihren Gesammtverhältnissen behandelt werden: es ist, um es kurz zu sagen, nicht blos ein praktisches, als vielmehr ein wissenschaftliches, ein dichterisch-

künstlerisches Bedürfniſs, welches hier befriedigt wird. Dem entspricht denn auch die verschiedene Form, in der beide Perioden auftreten. Während sich in der ersten allmälig eine einfache, gedrängte Prosa entwickelt hatte, wird diese Form hier wieder verlassen und die rhythmische aufgenommen, ausschlieſslich sogar für streng wissenschaftliche Darstellungen in Anwendung gebracht: die einzige Ausnahme bilden die grammatischen und philosophischen Sûtra, die sich dafür durch desto gedrängtere, kunstmäſsige Ausdrucksweise auszeichnen, was gar nicht mehr Prosa zu nennen ist. Nur Bruchstücke finden wir noch von der Prosa in Erzählungen, die sich gelegentlich in dem groſsen Epos erwähnt finden, in der Fabel ferner und im Drama, aber stets sind sie von rhythmischen Theilen durchzogen; nur in den buddhistischen Legenden hat sich ein prosaischer Stil fortgesetzt, deren Sprache ist indeſs eine ganz eigenthümliche und zudem ganz auf einen bestimmten Kreis beschränkt: es ist die Prosa in Folge dieser Vernachlässigung in der That völlig in ihrer bereits erreichten Entwickelung gestört worden, resp. gänzlich zurückgeschritten, und giebt es kaum etwas schwerfälligeres als die Prosa der späteren indischen Romane und der indischen Commentare: dasselbe gilt von der Prosa der Inschriften.

Diesen Punkt dürfen wir nicht aus den Augen lassen, wenn wir nunmehr von einer Eintheilung der Sanskrit-Literatur in Werke der Poesie, Werke der Wissenschaft und Kunst, und Werke für Recht, Sitte, Cultus sprechen: in poetischer Form treten dieselben sämmtlich auf und unter Poesie verstehen wir demnach nur, was man sonst „die schöne Literatur“ nennt, freilich nicht ohne bedeutende Modification dieses Sinnes: während nämlich allerdings auf der einen Seite die poetische Form sich allen Zweigen der Literatur mitgetheilt hat, ist dafür auf der andern in die Poesie selbst ein gut Theil praktischer Prosa hineingekommen, und dieselbe
(174) zu einer Tendenzpoesie geworden. Insbesondere gilt dies von der epischen Poesie.

Da man seit lange gewohnt ist, diese letztere, die epische Poesie, an die Spitze der Sanskrit-Literatur zu stellen, so schliefsen auch wir uns dieser Gewohnheit an, obschon die vorhandenen Denkmäler derselben schwerlich gegründete Ansprüche darauf erheben dürfen, für älter zu gelten, als z. B. die Grammatik des Pâṇini oder als das Gesetzbuch, das den Namen des Manu trägt. Wir haben die epische Poesie in zwei verschiedene Gruppen zu theilen, in die itihâsa-purâṇa und in die kâvya. Den Namen der itihâsa-purâṇa haben wir schon mehrfach in den späteren Brâhmaṇa kennen lernen, im zweiten Theile des Çatapatha-Brâhmaṇa nämlich, im Taittirîya-Âraṇyaka und in der Chândogyopanishad. Wir sahen theils, dafs die Commentatoren diese Ausdrücke stets von den legendenhaften Stellen in den Brâhmaṇa selbst, nicht von aparten Werken, verstehen, theils dafs auch aus einer Stelle im 13. Buche des Çatapatha-Brâhmaṇa wirklich mit ziemlicher Bestimmtheit erhellt, dafs damals noch dergl. aparte Werke nicht existirt haben können, insofern die bei den vorhandenen gebräuchliche Eintheilung in Parvan daselbst ausdrücklich für andere Werke in Anspruch genommen und bei ihnen selbst nicht gebraucht wird. Auf der andern Seite haben wir in der Sarpavidyâ (Schlangenkunde) und der Devajanavidyâ (Kunde von den Göttergeschlechtern), denen daselbst ausdrücklich die Eintheilung in Parvan, also Existenz in bestimmter Form, zugeschrieben wird, wohl mythologische Berichte zu erkennen, die ihrer Natur nach recht gut als Vorläufer des Epos gelten können. Im Uebrigen haben wir bereits früher jene Legenden und Sagen, die theils, hie und da schon in rhythmischer Form*), in den Brâhmaṇa zerstreut sind, theils in der anderweitigen Tradition über die Entstehung der Lieder des Ṛik etc. lebten, als die Vorgänger der epischen Poesie an- (175) gegeben, wie sich denn in der That auch in dieser hie und da noch dergl. kurze pro-

*) so im zweiten Theile des Aitareya-Brâhmaṇa die Geschichte des Hariçcandra.

saische Legenden wirklich erhalten haben. Auch die gâthâs, Sangstrophen, zur Verherrlichung einzelner Grofsthaten, die sich in den Brâhmaṇa finden, haben wir bereits in gleicher Beziehung angeführt: sie wurden zur Laute gesungen und hatten theils die alten frommen Könige, theils den jedesmaligen Fürsten zum Gegenstande (s. Ind. Stud. I, 187). Was nun speciell das uns vorliegende Epos, das Mahâ-Bhârata nämlich, betrifft, so haben wir das Vorkommen des Vyâsa Pârâçarya[199]) und des Vaiçampâyana[200]), die es selbst als seine ersten Verfasser angiebt, im Taittirîya-Âraṇyaka nachgewiesen, sowie bemerkt (p. 159), dafs die Familie der Parâçara in den Vaṅça des w. Yajus besonders reich vertreten ist*). Wenn wir nun auch ein Naimishîya-Opfer mehrfach in den Brâhmaṇa erwähnt finden, und den Angaben des Mahâ-Bhârata nach bei einem solchen der zweite Vortrag desselben vor einem Çaunaka stattgefunden haben soll, so haben wir doch ebenfalls bereits bemerkt [p. 37. 49], dafs eben beide Opfer auseinander zu halten sind (wie denn auch in den Brâhmaṇa kein Çaunaka als an jenem Naimishîya-Opfer betheiligt erscheint): es können ja mehrere dgl. Opfer im Naimisha-Walde stattgefunden haben [s. p. 37], oder

[199]] Vyâsa Pârâçarya wird auch noch in dem vaṅça des Sâmavidhâna-brâhmaṇa und zwar als Schüler des Vishvaksena, Lehrer des Jaimini, erwähnt, s. Ind. Stud. IV, 377. — Das Mahâbhâshya sodann enthält nicht nur mehrfache Bezüge auf die Sage des Mahâbhârata, sogar metrische Citate, die sich daran anschliefsen, sondern auch den Namen des Çuka Vaiyâsaki, und erhellt hieraus wohl in der That, dafs es damals bereits eine poetische Behandlung der Mahâbhârata-Sage gab, s. Ind. Stud. XIII, 357. Unter den Vorgeburten Buddha's führt eine (nro. 436 in Westergaard's Catalogus p. 40) den Namen Kaṇha-Dîpâyana d. i. Kṛishnadvaipâyana!

[200]] Vaiçampâyana erscheint anderweitig mehrfach, aber stets in specieller Beziehung zur Ueberlieferung des Yajurveda. Bei Pâṇini zwar IV, 3, 104 wird er einfach nur als vedischer Lehrer überhaupt aufgeführt; das Mahâbhâshya aber dazu bezeichnet ihn als Lehrer des Kaṭha und des Kalâpin. Im Calc. Schol. finden sich sodann (woher wohl? vgl. Târânâtha zu Siddh. Kaum. I, 590) weitere Angaben, wonach (s. Ind. Stud. XIII, 440) neun vedische Schulen, darunter auch zwei zum Sâmaveda gehörige, auf ihn zurückgehen. In den Ṛiggṛihya gilt er offenbar, s. oben p. 59, nach der Weise des Vishṇupur. als specieller Vertreter des Yajurveda, und so führt ihn denn auch die Anukr. der Âtreyî-Schule an der Spitze ihrer Lehrerliste, speciell als Lehrer des Yâska Paiṅgi auf.

*) dadurch wird die Lassen'sche (Ind. Alt. I, 629) Beziehung des Namens Pârâçarya auf den Astronomen, resp. Chronologen Parâçara sehr fraglich.

es kann ja auch die Angabe von jenem Vortrage nur auf dem Bestreben beruhen, dem Werke eben eine ganz besondere Weihe zu geben, — denn dafs Vyâsa Pârâçarya und Vaiçampâyana, diese erst im Taitt. Âranyaka erwähnten Lehrer, älter sein sollten als jenes in den Brâhmana erwähnte Opfer, ist völlig widersinnig. Die Erwähnung des Bhârata und Mahâ-Bhârata selbst im Grihyasûtra des Âçval. [und Çâñkh.] haben wir als eine Interpolation, oder als ein Zeichen ganz moderner Abfassungszeit bezeichnet [p. 63]. Bei Pânini finden wir das Wort Mahâ-Bhârata zwar vor, aber durchaus nicht zur Bezeichnung des Werkes dieses Namens, sondern als Appellativ zur Bezeichnung jedes unter den (176) Bhârata (Jâbâla, Hailihila) sich besonders auszeichnenden Mannes (s. Ind. Stud. II, 73): wohl aber finden wir bei Pânini die Erwähnung von Namen, die speciell der Sage des Mahâ-Bhârata angehören: Yudhishthira nämlich, Hâstinapura, Vâsudeva, Arjuna*), Andhaka-Vrishnayas, Drona (?), so dafs diese Sage zu seiner Zeit jedenfalls, möglicher Weise auch schon in poetischer Gestalt, bestanden hat, so befremdend es auch ist, dafs der Name Pându**) bei ihm nicht genannt wird. Das erste directe Zeugnifs für das Bestehen eines Epos mit dem Inhalte des Mahâ-Bhârata finden wir in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts p. Chr. bei dem Rhetor Dio Chrysostomos, und zwar ergiebt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, dafs die betreffende Kunde noch ganz neu war und zwar von Schiffern herrührte, die bis in die südlichsten Theile Indiens gekommen waren, wie ich dies Ind. Stud. II, 161—65 nachgewiesen

*) ein den Vâsudeva, den Arjuna Verehrender heifst Vâsudevaka, Ârjunaka. Arjuna ist doch hier nicht etwa noch Name des Indra? [er ist dem Zusammenhang nach als kshatriya aufzufassen, s. hierüber Ind. Stud. XIII, 349 fg. Ind. Antiqu. IV, 246].

**) derselbe findet sich überhaupt nur im Mahâ-Bhârata und in den darauf sich stützenden Werken vor. Die Buddhisten erwähnen indefs ein Bergvolk der Pândava, zugleich als Feinde der Çâkya (d. i. Koçala) und der Bewohner von Ujjayinî, s. Schiefner Leben des Çâkyamuni p. 4. 40 (an letzterer Stelle scheinen sie mit Takshaçilâ in Verbindung gesetzt zu sein?), und ferner Lassen II, 100 fg. Foucaux Rgya Cher Rol Pa p. 228. 229 (25. 26).

habe*). Da Megasthenes noch nichts von diesem Epos erwähnt, so ist die Annahme nicht unwahrscheinlich, dafs die Entstehung desselben eben zwischen seine Zeit und die des Chrysostomos zu setzen ist, da, was die ungebildeten**) Schiffer bemerkten, ihm schwerlich entgangen sein würde, zumal wenn das, was er über Herakles und seine Tochter Pandaia berichtet, wirklich auf Kṛishṇa und dessen Schwester, die Gemahlin des Arjuna, zu beziehen sein sollte, die Pâṇḍusage also wirklich schon bestanden hätte. Was nun diese letztere Sage, die den Inhalt des Mahâ-Bhârata bildet, anbetrifft, so haben wir bereits bemerkt, dafs sich zwar im Yajus insbesondere mehrere Namen und Data finden, die zu derselben (177) in innigem Bezuge stehen, dafs dieselben aber andererseits in wesentlich verschiedenen Verhältnissen auftreten, insofern die Kuru-Pañcâla insbesondere, deren gegenseitige Vernichtung von Lassen als der Hauptgrundzug des Mahâ-Bhârata hingestellt wird, in engem Frieden und Freundschaft leben, Arjuna ferner, der Hauptheld der Pâṇḍu, in der Vâjas Saṃhitâ und im Çatapatha-Brâhmaṇa noch Name des Indra ist***), Janamejaya Pârikshita endlich, der Urenkel des Arjuna im Mahâ-Bhârata, im letzten Theile des Çatapatha-Brâhmaṇa mit seiner und seines Geschlechtes Hoheit und Untergang noch in ziemlich frischem Andenken zu stehen scheint. Ich habe auch bereits die Vermuthung ausgesprochen, dafs wir in den Thaten und dem Untergange dieses letzteren vielleicht den ursprünglichen Knoten der Sage des Mahâ-Bhârata zu suchen haben†), so wie andererseits, dafs, ähnlich wie in den Epen anderer

*) es ist aber nicht nöthig, dafs sie jene Kunde gerade aus dem südlichen Theilen Indiens mitbrachten, wie ich a. a. O. angenommen habe: sie können dieselbe auch auf einem andern Theil ihrer Reise erhalten haben.

**) dafs sie dies waren, ergiebt sich aus ihrer Angabe über den grofsen Bäern a. a. O.

***) Indra trägt im 13. Buche des Çatapatha-Brâhmaṇa auch den Namen Dharma, der im Mahâ-Bhârata zu Yudhishṭhira selbst speciell in Bezug gesetzt wird (allerdings in der Form dharmarâja, dharmaputra etc.).

†) womit freilich in grellem Widerspruch steht, dafs ihm gerade das Mahâ-Bhârata vorgetragen wird.

Völker, besonders im persischen Epos, auch im Mahâ-Bhârata eine Verknüpfung der Göttermythen mit der Volkssage stattgefunden hat, und zwar haben beide sich in einer Weise durchdrungen, daſs ein Auseinanderhalten der beiderseitigen Bestandtheile wohl für immer zu den Unmöglichkeiten gehört. Eins aber ist doch im Mahâ-Bhârata mit Sicherheit zu erkennen, nämlich daſs demselben ein Kampf zu Grunde liegt, der in Hindostan und zwar zwischen ârischen Völkern geführt ward, also wohl in eine Zeit gehört, wo deren Ansiedelung und resp. die Unterwerfung und Brâhmanisirung der Ureinwohner vollendet war: was aber zu demselben Veranlassung gab, ob blos Territorialstreitigkeiten oder etwa Cultusverschiedenheiten, ist nicht auszumachen. — Wie uns nun übrigens das Mahâ-Bhârata jetzt vorliegt, ist nur ein Viertel etwa desselben (einige 20,000 Çloka circa) auf diesen Kampf und die damit in Verbindung gebrachten und verschmolzenen Götter- (178) mythen sich beziehend[201]), während die übrigen drei Viertel gar nicht dazu gehören und nur äuſserst lose damit sowohl als mit einander in Verbindung gesetzt sind. Es sind diese späteren Zusätze theils epischer Art, und zwar aus dem Bestreben entstanden, hier wie in einem Brennpunkte Alles zu vereinen, was von alten Sagen aufzutreiben war — und darunter finden sich denn in der That manchmal auch der Form nach ziemlich alterthümliche Legenden —, theils sind sie rein didaktischen Inhalts, zu dem Behufe eingefügt, um dem Kriegerstande, für den das Werk hauptsächlich bestimmt ward, alle mögliche Belehrung zu bieten über seine Pflichten, insbesondere über die den Priestern schuldige Ehrfurcht. Schon an dem als die ursprüngliche Grundlage zu erkennenden Kampftheile haben sicher manche Generationen gearbeitet, ehe er eine annähernd feste Textgestalt gewonnen hat: bemerkenswerth ist, daſs gerade in ihm der Yavana, Çaka, Pahlava u. dgl. Völker

201] auch hievon werden noch zwei Drittel als nicht ursprünglich auszuscheiden sein, da sich im Eingange des Werkes (I, 81) noch die directe Kunde erhalten findet, daſs es vormals nur aus 8800 çloka bestanden habe.

mehrfach Erwähnung geschieht, dieselben auch an dem Kampfe selbst betheiligt erscheinen, woraus für die Zeit der betreffenden Stellen das Eingetretensein feindlicher Berührungen mit den Griechen etc. sich als nothwendige Voraussetzung ergiebt[202]). Wann nun aber gar die endliche Schlufsredaction des ganzen Werkes in seiner jetzigen Gestalt stattgefunden hat, darüber ist vor der Hand auch nicht annähernd eine directe Vermuthung möglich[203]), jedenfalls indefs erst mehrere Jahrhunderte nach Beginn unserer Zeitrechnung*). Von Interesse ist es, dafs man neuerdings auf der Insel Bali bei Java die Kavi-Uebersetzung mehrerer Parvan des Mahâ-Bhârata aufgefunden hat, deren Umfang von dem, den sie in Indien haben, ziemlich abzuweichen scheint[204]): eine specielle Vergleichung wäre für die Kritik des Mahâ-Bhârata nicht ohne Wichtigkeit. Bei dem völligen Durcheinander von Stellen aus höchst verschiedenen Zeiten ist das (179) Werk übrigens im Allgemeinen nur mit grofser Vorsicht zu benutzen. Edirt ist es in Calcutta[205]), zugleich mit dem Hari-

[202]] von besonderem Interesse hiefür ist die Angabe in II, 578. 579, wo der Yavana-Fürst Bhagadatta (Apollodotos? nach von Gutschmidt's Vermuthung; reg. nach 160 a. Chr.) als Herrscher von Maru (Marwar) und Naraka, als Varuṇa-ähnlich den Westen beherrschend, als alter Freund des Vaters des Yudhishṭhira erscheint, s. Ind. Stud. V, 152. — In dem Namen des Yavana-Fürsten Kaserumant scheint ein Reflex des Namens der römischen Caesaren vorzuliegen, s. Ind. Streif. p. 88. 91; vgl. L. Feer über den kesarî nâma saṃgrâmaḥ des Avadânaçataka in den Séances de l'Acad. des Inscr. 1871 p. 47. 56. 60.

[203]] darüber dafs es zur Zeit des MBhâshya bereits eine poetische Bearbeitung der MBhârata-Sage gab, s Ind. Stud. XIII, 356 fg. „Für die Existenz dieses Werkes in einer dem vorliegenden Bestande desselben irgendwie ähnlichen Form indefs wird hiedurch zum Mindesten nichts irgend bewiesen; und wir kommen somit auch so im Wesentlichen schliefslich doch immer noch über jene Stelle aus Dio Chrysostomos (Ind. Stud. II, 161 fg.) über den „Indischen Homer" nicht hinaus, denn diese Angaben des Griechen datiren ja ihrerseits offenbar aus älterer Zeit, wenn auch nicht nothwendig von Megasthenes selbst her, wie Lassen meint, so doch immerhin aus einer Zeit, welche mit der des Bhâshya so ziemlich zusammenfallen mag."

*) bedeutungsvoll für das allmälige Wachsthum des Mahâ-Bhârata ist das Beispiel einer von Çaṃkara commentirten Episode, die bis zur Zeit des Nîlakaṇṭha (also etwa in 6 – 7 Jahrh.) um ein ganzes Capitel resp. 47 Çloka zugenommen hat, s. meinen Catalog der Sanskrithandschr. der Berl. Bibl. p. 108.

[204]] s. das in den Ind. Stud. II, 136 fg. nach R. Friederich Bemerkte.

[205]] 1834—39 in 4 voll; neuerdings auch in Bombay (1863) und zwar mit dem Commentar des Nîlakaṇṭha. Hippolyte Fauche's unvollendete französische Uebersetzung (von 1863—72 zehn voll.) kann überhaupt nur in sehr bedingter Weise als eine solche gelten, s. darüber Ind. Streifen II, 410 fg. Einzelne Stücke daraus sind bereits vielfach behandelt; so hat z. B. Pavie

vaṅça, einem als Nachtrag dazu geltenden Werke*). — Ueber das Jaimini-Bhâratam, welches nicht auf Vyâsa und Vaiçampâyana, sondern auf Jaimini zurückgeht, fehlen uns noch die näheren Nachrichten: das eine Buch desselben, das ich kenne, ist von dem entsprechenden Buche des gewöhnlichen Mahâ-Bhârata vollständig verschieden**).

Neben den Itihâsa finden wir in den Brâhmaṇa das Purâṇam genannt und zwar zur Bezeichnung der darin so zahlreichen kosmogonischen Untersuchungen, die sich auf das „agram", den Anfang, zurückbeziehen. Es hat sich diese Bedeutung dann später, als besondere Werke dieses Namens entstanden, erweitert, so dafs auch die Geschichte der entstandenen Welt und der Geschlechter ihrer Götter und Helden, so wie die Lehre von den verschiedenen Zerstörungen und Erneuerungen nach der Theorie der Weltalter (yuga)

neun dergl. (Paris 1844) und Foucaux elf dergl. (Paris 1862) übersetzt. Die schönsten Episoden hat uns bekanntlich Bopp schon früh zugänglich gemacht (er begann mit dem Nala. London 1819), und damit zugleich den Grundstein zu dem Aufblühen der Sanskrit-Philologie in Europa gelegt. Für die Kritik des MBhârata hat Lassen die Bahn gebrochen und Grofses gethan, in seiner Indischen Alterthumskunde (vol. I. 1847). Für den Inhalt des Werkes s. die Schriften von Monier Williams Indian epic poetry (1863) u. Indian Wisdom (1875).

*) das zu Albîrûnî's Zeit, im 11. Jahrhundert, als eine Hauptauctorität galt, s. Journ. Asiat. Aug. 1844 p. 130 [und auch dem Subandhu, dem Verf. der Vâsavadattâ, im 7. Jahrh., bereits vorlag, s. Ind. Streifen I, 380. Eine französische Uebersetzung durch A. Langlois erschien 1834.].

**) s. meinen Catalog der Sanskrit-Handschriften der Berl. Bibl. p. 111 bis 118: nach Wilson Mack. Coll. II, 1 scheint nur dieses eine Buch zu existiren, s. auch Weigle in der Z. d. D. Morg. Ges. II, 278. [Es ist dieses Buch, das âçvamedhikam parva, in Bombay, 1863, gedruckt erschienen; den daselbst vorliegenden Schlufsangaben nach umfafste das Werk des Jaimini das ganze Epos; doch ist bis jetzt aufser diesem dreizehnten Buche nichts weiter davon bekannt geworden, s. hierüber meine Abh. in den Monatsberichten der Berl. Acad. 1869 p. 10 fg. Eine kanâresische Uebersetzung dieses Buches wird in den Beginn des dreizehnten Jahrhunderts gesetzt (ibid. p. 13. 35; ganz neuerdings indessen von Kittel, in der Vorrede zu Nâgavarma's Prosody p. VI. LXXI, der Mitte des achtzehnten (!) Jahrhunderts zugewiesen). Bemerkenswerth ist die Krishṇa-sectarische Färbung, welche das ganze Buch durchzieht; christliche Legendenstoffe und sonstige occidentalische Einflüsse sind darin nicht zu verkennen, s. am a. O. p. 37 fg. Ein guter Theil des Inhalts ist von Talboys Wheeler in dessen History of India vol. I (1867), wo sich auch eine Gesammtübersicht des Inhalts des MBhârata selbst findet, mitgetheilt worden, s. Ind. Streifen II, 392. — Zu erwähnen ist hier übrigens auch noch die unter dem Namen Bâlabhâratam vorliegende Bearbeitung des Mahâbhârata durch den Jaina Amaracandra in 44 sarga mit 6550 anushṭubh, herausgegeben in dem in Benares erscheinenden „Paṇḍit" (1869 fg.) durch Vecana Râmaçâstrin; das Werk gehört vermuthlich dem elften Jahrh. an, s. Z. D. Morg. Ges. XXVII, 170.]

darin Aufnahme fanden: im Ganzen werden fünf dergl. Gegenstände angegeben, die ihren Inhalt bildeten (s. Lassen I, 479), und stammt davon noch das im Lexikon des Amara als Synonym von Purâṇam angeführte Beiwort pañcalakshaṇam. Jene Werke nun sind untergegangen, und die an ihrer Stelle uns unter dem Namen Purâṇa vorliegenden Werke sind die Erzeugnisse einer späteren Zeit, sämmtlich erst etwa den letzten 1000 Jahren angehörig. Sie sind (s. Lassen a. a. O.) im Interesse und zur Empfehlung der Çiva- und Vishṇu-Secten geschrieben, und entspricht keines von ihnen ganz, einige nur wenig, andere gar nicht der Beschreibung, die uns von jenen alten Purâṇa bei den Scholiasten des Amara oder auch in ihnen selbst hie und da überliefert wird. „Für die zum Theil verkürzten zum Theil weggelassenen Erzählungen sind theologische und philosophische Be- (180) lehrungen, rituelle und asketische Vorschriften und namentlich Legenden zur Empfehlung einer besondern Gottheit und gewisser Heiligthümer an die Stelle gesetzt" (Lassen Ind. Alt. I, 481). Doch hat sich sicher noch manches aus jenen älteren Werken in ihnen enthalten, wie sich denn häufig längere Stellen gleichlautend in mehreren derselben vorfinden. Im Allgemeinen schliefsen sie sich übrigens für die Sagen aus der Vorzeit genau an das Mahâ-Bhâratam als ihre Quelle an, gehen aber dann auch noch, obwohl stets in prophetischem Tone gehalten, auf die historischen Königsreihen über, wobei sie indefs in die gröbsten Widersprüche mit einander sowohl, wie mit der Chronologie überhaupt, gerathen, so dafs ihr historischer Werth in dieser Beziehung nur äufserst gering ist. Ihre Zahl ist ziemlich bedeutend (es sind ihrer 18), und wird noch um das Doppelte vermehrt durch die sogenannten Upapurâṇa, in welchen der epische Charakter noch mehr zurückgedrängt und der rituelle ganz in den Vordergrund getreten ist. Nur ein einziges Purâṇam, das Bhâgavata-Purâṇam liegt uns bis jetzt (dem gröfsten Theile nach wenigstens), und zwar durch Burnouf, edirt [und übersetzt],

vor, über die übrigen haben wir indeſs vortreffliche Nachrichten in Wilson's Uebersetzung des Vishṇupurâṇa[206]).

Als die zweite Gruppe der epischen Poesie haben wir die Kâvya bezeichnet, welche bestimmten Kavi, Dichtern, zugeschrieben werden, während Itihâsa und Purâṇa einer mythischen Persönlichkeit dem Vyâsa, der personificirten Diaskeuase, angehören*). An der Spitze dieser Kâvya steht das Râmâyaṇam des Vâlmîki, dessen Namen wir bereits unter den Lehrern des Taittirîyaprâtiçâkhya aufgeführt fanden**). Der Sprache nach steht dieses Werk in enger Verbindung mit dem Kampftheile des Mahâ-Bhârata, obwohl es in einzelnen Fällen, wo der Dichter seine ganze Ele-
(181) ganz entfaltet, die Spuren späterer Zeit in Metrum und Reim deutlich genug zur Schau trägt. In Bezug auf den Inhalt dagegen ist der Unterschied von dem Kampftheile des Mahâ-Bhârata ein bedeutender. Während in diesem das menschliche Gewicht überall die Oberhand hat, und eine Menge bestimmter Persönlichkeiten auftreten, denen die Möglichkeit historischer Existenz nicht abzusprechen, und mit denen die Göttersage erst secundär in Verbindung gebracht worden ist, stehen wir im Râmâyaṇa gleich von Anfang ab mitten drin in der Allegorie, und bewegen uns nur in-

206] so wie in den Einzelanalysen verschiedener Purâṇa, die jetzt in vol. I von Wilson's Essays on Sanscrit Literature (ed. Rost 1864) gesammelt vorliegen. Hier sind denn vor Allem auch noch die genauen Angaben anzuführen, welche Aufrecht in seinem Catalogus Codicum Sansc. Bibl. Bodleianae p. 7—87 über die Purâṇa gegeben hat. Das Vishṇu Purâṇam ist neuerdings mit dem Comm. des Ratnagarbhabhaṭṭa in Bombay (1867) publicirt, und Wilson's Uebersetzung desselben durch Fitz Edw. Hall in 5 voll. (1864—70) neu mit wesentlichen Bereicherungen und Berichtigungen edirt worden. So giebt es nun auch mehrere Ausgaben des Bhâgavata Purâṇa, u. A. mit dem Comm. des Çrîdharasvâmin Bombay 1860. Das Mârkaṇḍeya Purâṇam ist in der Bibl. Indica durch K. M. Banerjea (1855—62) edirt worden; ebendaselbst erscheint auch das Agni Purâṇam (seit 1870; bis jetzt Cap. 1—214). Ein Druck des Kalkipurâṇa erschien in Calc. 1873, und in Bombay sind lithographirte Ausgaben des Liñgapurâṇa (1858), und von Stücken des Padmapurâṇa, Skandap., Garuḍap., Brahmavaivartapur. etc. erschienen, s. Ind. Streif. II, 245 fg. 301 fg.

*) die Wörter: Kavi in der Bedeutung von Sänger, Dichter und: Kâvya in der von Lied, Gedicht werden im Veda mehrfach gebraucht, aber ohne technische Bedeutung, s. Vâjas. Saṃhitae spec. II, 187. [trayî vai vidyâ kâvyaṃ chandaḥ Çat. VIII, 5, 2, 4.]

**) ob darunter derselbe Mann zu verstehen sei, ist natürlich nicht gewiſs, bei der Sonderbarkeit des Namens aber wenigstens nicht unwahrscheinlich.

sofern noch auf historischem Boden, als dieselbe auf ein historisches Factum, die Ausbreitung nämlich der ârischen Cultur nach dem Süden, resp. nach Ceylon hin, angewendet ist. Die handelnden Persönlichkeiten sind nicht wirkliche historische Gestalten, sondern nur Personificationen gewisser Begebenheiten und Zustände. Die Sîtâ zunächst, deren Entführung durch einen riesigen Dämon und Wiedergewinnung durch ihren Gemahl Râma den Knotenpunkt des ganzen Gedichtes bildet, ist die schon in den Liedern des Ṛik, noch mehr aber im Gṛihya-Ritual, göttlich verehrte Ackerfurche und repräsentirt demnach den ârischen Ackerbau, der von Râma, den ich für ursprünglich identisch mit dem später von ihm getrennten Balarâma halabhṛit, dem Pflugträger, halte, gegen die Angriffe der räuberischen Ureinwohner geschützt werden muſs: die letzteren erscheinen unter dem Bilde von Dämonen und Riesen, während die der ârischen Cultur sich geneigt zeigenden Ureinwohner als Affen dargestellt werden, ein Vergleich, der übrigens ursprünglich wohl auch nicht gerade schmeichelhaft gemeint war und auf der dem ârischen Volke gegenüber allerdings auffallenden Häſslichkeit der Ureinwohner beruht. Wenn nun diese allegorische Form des Râmâyaṇa dieses Werk jedenfalls von vorn herein als später denn den Kampftheil des MBhârata erscheinen läſst, so möchte ferner wohl ein Gleiches auch von den beiderseitig zu Grunde liegenden Facten anzunehmen sein, insofern die Cultivirung des südlichen Indiens wohl erst stattfinden konnte, nachdem (182) die Ansiedelung in Hindostan vollendet und resp. die dortigen Kämpfe ausgekämpft waren: letzteres ist indeſs allerdings nicht nothwendig und könnte wenigstens der dem MBhârata zu Grunde liegende Kampf auch gleichzeitig mit Expeditionen anderer ârischen Stämme nach dem Süden zu setzen sein. Ob nun wirklich, wie im Râmâyaṇa angegeben, die Koçala, als deren Fürst Râma darin erscheint, die Cultivirung des Südens bewerkstelligt haben*), oder ob nur der Dichter ein Koçala war

*) wie auch von ihnen (von Bhagîratha nämlich), dem Râmâyaṇa

und seinem Volke resp. Fürstengeschlechte diese Ehre vindicirte, wie er wirklich die Sîtâ zu einer Tochter des seiner Frömmigkeit wegen berühmten Janaka, des Königs der den Koçala benachbarten Videha gemacht hat, darüber ist ein Urtheil noch nicht möglich. Man hat die spärliche Kenntnifs des südlichen Indiens, die im Râmâyaṇa sich kundgiebt, als einen Beweis für dessen Alterthümlichkeit aufgestellt, weil im Mahâ-Bhârata dasselbe bei weitem cultivirter und in vielfachem directem Verkehr erscheine: ich kann darin aber nur einen Beweis entweder dafür sehen, dafs der Dichter nicht die besten geographischen Kenntnisse besessen, während am Mahâ-Bhârata mehrere Generationen geschaffen haben, die es sich zur Aufgabe machten, das Gewicht jenes Kampfes durch Heranziehen möglichst vieler Bestandtheile zu verherrlichen, oder aber dafür — und dies scheint mir insbesondere zu betonen —, dafs der Dichter seine Aufgabe richtig gefafst und gelöst habe, so dafs er nicht Späteres, ob ihm auch bekannt, mit dem Früheren vermischte. Die ganze Anlage des Râmâyaṇa spricht dafür, dafs wir es hier mit dem Werke, mit der dichterischen Schöpfung eines Mannes zu thun haben. Das will aber bei dem Umfang des Werkes (jetzt etwa 24000 Çloka) etwas sagen: ehe die epische Poesie zu einer solchen Stufe der Vollendung gedeihen konnte, mufste sie schon manche Entwickelungsphasen*) durchgemacht haben. Damit ist indefs kei- (183)

nach, der Ausflufs der Gaṅgâ in das Meer aufgefunden ward: sie sind eben eigentlich mehr die östlichen Vorposten der Arier, nicht aber die südlichen.

*) Spuren dieser letzteren haben wir wohl in dem von Pâṇini (IV, 3, 88) erwähnten Granthaḥ Çiçukrandîyaḥ [hiegegen hat Goldstücker „Pâṇini" p. 28 wohl mit Recht Protest eingelegt; s. Ind. Stud. V, 27], Yamasabhîyaḥ, Indrajananîyaḥ und in den nach Pâṇ. VI, 2, 103 nach den verschiedenen Himmelsstrichen verschieden zu benennenden Âkhyâna und Cânarâṭa: letzteres Wort ist mir noch eben so unverständlich wie früher, s. Ind. Studien I, 153. (Die Regel VI, 2, 103 wird übrigens den Angaben des Calcuttaer Scholiasten nach im Bhâshya des Patamjali nicht erklärt, gehört also möglicher Weise gar nicht dem Pâṇini, resp. erst der Zeit nach Patamjali an). — Das Wort Grantha kann sich entweder auf das äufsere Zusammenheften beziehen (also wie unser Heft, Band) oder auf die innere Composition: welches von beiden wir anzunehmen haben, bleibt zwar noch dahingestellt, doch möchte ich mich für ersteres entscheiden [s. oben p. 16. 109. 183].

neswegs gesagt, dafs das Werk von Anfang ab diesen Umfang gehabt habe: es ist sicher auch hier Vieles spätere Zuthat, so besonders wohl alle die Theile, wo Râma als eine Incarnation des Vishṇu dargestellt wird, alle die Episoden im ersten Buche, das ganze siebente Buch u. dgl. m. Die Ueberlieferung war eben ursprünglich traditionell und hat sich erst später schriftlich fixirt, gerade wie beim Mahâ-Bhârata: es ist hier aber noch der bei dem letzteren in dieser Weise wenigstens noch nicht nachgewiesene eigenthümliche Umstand eingetreten, dafs uns der Text in mehreren verschiedenen Recensionen vorliegt, die in Bezug auf den Inhalt zwar meist mit einander stimmen, aber theils eine verschiedene Anordnung befolgen, theils in dem Ausdruck selbst durchgängig, oft bedeutend differiren: es läfst sich dies wohl nur dadurch erklären, dafs jene schriftliche Fixirung des Textes an verschiedenen Orten stattgefunden hat. Wir haben eine vollständige Textausgabe durch G. Gorresio, welche die sogenannte bengalische Recension enthält, und zwei frühere, die mit dem zweiten Buche abbrechen, die eine in Serampore durch Carey und Marshman, die andere in Bonn durch A. W. v. Schlegel edirt. Die Handschriften der hiesigen Bibliothek enthalten, wie es scheint, eine vierte Recension*).

*) s. meinen Catalog derselben p. 119. [In Indien sind seitdem zwei Textausgaben des ganzen Werkes mit dem Commentar des Râma erschienen, die eine in Calcutta 1859—60, die andere in Bombay 1859; über letztere s. meinen Bericht in den Ind. Streifen II, 235—45. Gorresio's Ausgabe fand ihren Abschlufs durch den Text (1867) und die Uebersetzung (1870) des Uttarakâṇḍa. Hippolyte Fauche's französ. Uebersetzung schliefst sich an Gorresio's Text, Griffith's poetische engl. Uebertragung (Benares 1870—4, in 5 voll.) dagegen an die Bombayer Ausgabe an. In meiner Abh. „über das Râmâyaṇa" 1870 (in englischer Uebersetzung im Indian Antiquary 1872, auch separat erschienen 1873 Bombay) habe ich theils den Nachweis versucht, dafs die Aenderungen, welche die Sage von Râma, deren erste Gestalt uns in buddhistischen Legenden vorliegt, unter den Händen Vâlmîki's erfahren hat, auf einer Bekanntschaft mit den Vorstellungen des trojanischen Sagenkreises beruhen, theils die literargeschichtliche Stellung des Werkes specieller zu erforschen gesucht, wonach denn die Abfassungszeit desselben etwa um den Beginn der christlichen Aera anzusetzen wäre, resp. jedenfalls in eine Zeit, in welcher der Einflufs griechischen Wesens auf Indien bereits seine gewiesenen Wege hatte. Kashinath Trimbak Telang hat hierauf mit einer Gegenschrift: „was the Râmâyaṇa copied from Homer" geantwortet (1873); s. dazu Ind. Antiqu. II, 209. Ind. Studien XIII,

Zwischen dem Râmâyaṇa und den übrigen Kâvya ist eine ähnliche Kluft, wie zwischen dem M. Bhârata und den jetzigen Purâṇa. Zur Ausfüllung derselben könnte man die Titel der auf der Insel Bali in der Kavisprache sich vorfindenden Kâvya verwenden[207], die gröfstentheils sicher auf (184) Sanskritoriginale zurückgehen: wie denn die Auswanderung der Inder nach Java (von wo sie später nach Bali zogen) jedenfalls zu einer Zeit stattgefunden haben mufs, wo die Kâvya-Literatur in besonderer Blüthe stand, es wäre sonst der eigenthümliche Gebrauch, den dieselben von den Worten Kavi, Kâvya gemacht haben, nicht gut zu erklären. Am selbständigsten, und darum dem Râmâyaṇa am nächsten, auch in der Form ziemlich rein, stehen unter den erhaltenen Kâvya zwei Werke da*), die den Namen des Kâlidâsa tragen, Raghuvança nämlich und Kumârasambhava (beide auch in Kavi vorhanden): die anderen Kâvya dagegen schliefsen sich in ihrem Inhalte stets an das Mahâ-Bhâratam oder Râmâyaṇam an, und markiren sich von jenen beiden auch deutlich genug durch Sprache und Darstellung, welche letztere immer mehr das epische Gebiet ver-

336. 480. Derselbe hat dann auch später im Indian Antiqu. III, 124. 267, einen Halbçloka nachgewiesen, der sich sowohl im Yuddhakâṇḍa als zweimal in Pataṃjali's Mahâbhâshya vorfindet; dieser Vers enthält indefs eine allgemeine Reflexion (eti jîvantam ânando naraṃ varshaçatâd api) und braucht daher nicht nothwendig aus dem Râmâyaṇa zu stammen, beweist somit schon an und für sich nichts für die Priorität desselben vor Pataṃjali; und zwar dies um so weniger als er von Vâlmîki selbst ganz exprefs nur als ein Citat angeführt wird, s. hierüber wie über einige andere hergehörige Punkte meinen Brief im Ind. Antiqu. IV, 247 fg. (1875).

[207] s. Friederich am a. O. in den Ind. Studien II, 139 fg. In eine bei weitem ältere Zeit gehen die in Pataṃjali's Mahâ-Bhâshya enthaltenen mannigfachen Spuren damals bestehender epischer, resp. erzählender Dichtungen zurück, die darin in directen Citaten daraus vorliegen, s. Ind. Stud. XIII, 463 fg.

*) sie sind in Text und Uebersetzung von Stenzler edirt [und seitdem wiederholentlich in Indien mit oder ohne den Commentar des Mallinâtha. Zu den früher allein bekannten sieben Büchern des Kumâras. sind neuerdings noch 10 andere getreten; über die kritischen Fragen, die sich daran knüpfen, s. z. B. Zeitschr. der Deutschen Morg. Ges. XXVII, 174—182 (1873). Dafs die Abfassung beider Werke nicht vor ungefähr die Mitte des vierten Jahrh. anzusetzen ist, hat H. Jacobi in den Monatsber. der Berl. Acad. 1873 p. 556 aus den astrologischen Daten, die sich darin finden, erwiesen. Der Raghuvança ist höchst wahrscheinlich zu Ehren eines Bhoja-Fürsten abgefafst, s. meine Abh. über die Râm. Tâp. Up. p. 279. Ind. Streifen I, 312.]

läfst und auf das erotische, lyrische oder didaktisch-beschreibende, übergeht, während die erstere einem bombastischen Schwulste unterliegt, bis sich in den letzten Endpunkten dieses Kunstepos in armseliges Wortgeklingel auflöst und die angebliche Zierlichkeit der Form, die Ueberwindung schwieriger Sprachkunststücke den Hauptgegenstand des dichterischen Bestrebens bildet, der Inhalt rein zur Nebensache wird, nur zum Stoffe, um eben daran die Sprachgewandtheit zu documentiren[208]).

Als zweite Stufe in der Entwicklung der Sanskritpoesie ist nach dem Epos das Drama zu nennen. Der Name dafür ist Nâṭaka, und ein Schauspieler heifst Naṭa, d. i. Tänzer. Die Etymologie weist uns also darauf hin, dafs das Drama aus dem Tanz sich entwickelt hat, der ursprünglich wohl nur mit Spiel und Gesang, allmälig aber mit pantomimischen Darstellungen, Aufzügen und Dialogen begleitet wurde. Den Tanz nun finden wir schon in den Liedern des Ṛik mehrfach erwähnt (so I, 10, 1. 92, 4 etc.), insbesondere häufig aber in der Atharvasaṃhitâ und im Yajus*),

[208]] sechs dieser Kunstepen führen speciell den Namen mahâkâvya; es sind dies aufser Raghuvança und Kumârasambhava noch 1. das Bhaṭṭikâvyam, in 22 sarga, verfafst in Valabhî unter König Çrîdharasena (XXII, 35), also im 6. oder 7. Jahrh., von der Geschichte des Râma handelnd und mit specieller Rücksicht auf die Grammatik abgefafst, — 2. das Mâghakâvyam oder der Çiçupâlabadha des Mâgha, Sohnes des Dattaka, in 20 sarga (der Grofsvater des Dichters Suprabhadeva wird als Minister eines Königs ÇrîDharmanâbha bezeichnet), und 3. das Kirâtârjunîyam des Bhâravi in 18 sarga, Beide vor Halâyudha (Ende des zehnten Jahrh's.), s. Ind. Stud. VIII, 193. 195. 196, — 4. das Naishadhîyam des çrî Harsha in 22 sarga, aus dem 12. Jahrh. (s. Bühler im Journal Bombay Branch R. As. S. X, 35). Auch das Râghavapâṇḍavîyam des Kavirâja, jedenfalls nach dem zehnten Jahrh. verfafst (s. Ind. Streifen I, 371), steht in hohem Ansehen; es behandelt in denselben Worten zugleich die Geschichte des Râmâyaṇa und des Mahâbhârata und gehört ebenso wie der sogar dem Kâlidâsa zugeschriebene Nalodaya in 4 sarga (schon 1830 von Ferd. Benary herausgegeben) zu den recht eigentlichen Kunststücken dieser Gattung von Poesie. Alle diese Werke sind in Indien vielfach edirt worden, und schliefsen sich ihnen noch zahlreiche andere ähnliche Producte an. — Specielle Erwähnung verdient hier noch das auf die Geschichte Râma's bezügliche Prâkṛit-Gedicht Setubandha (oder Râvanabadha), angeblich dem Kâlidâsa zugehörig, von welchem Paul Goldschmidt zwei Capp. bereits publicirt hat (Göttingen 1873) während Siegfried Goldschmidt mit einer Herausgabe des ganzen Textes beschäftigt ist.

*) mit mannigfacher Musikbegleitung nach Vâj. Saṃh. XXX, wo ja überhaupt eine ganze Zahl von Musikern und Tänzern, so wie auch der Name

überall indefs noch in der Wurzelform nṛit. Die prâkritisirte (185) Form naṭ findet sich erst bei Pâṇini vor, der uns dabei aufserdem von der Existenz bestimmter Naṭasûtra*), Lehrbücher für die naṭa, unterrichtet, deren eines dem Çilâlin, das andere dem Kṛiçâçva zugehörte, und zwar hiefsen deren beiderseitige Anhänger Çailâlinas und Kṛiçâçvinas. Der erstere dieser Namen findet wenigstens in dem Patronymicum Çailâli im Çatapatha-Brâhmaṇa (im 13. Kâṇḍa) ein Analogon, und steht wohl auch mit den Wörtern Çailûsha und Kuçîlava, welche Schauspieler bedeuten**), in Verbindung? der zweite dagegen ist in dieser Beziehung sehr befremdend, da er sonst einem der alten Helden angehört, die den Indern mit den Parsen gemein sind***). Von beiden Werken ist sonst übrigens keine Spur zu finden. Aufserdem erwähnt Pâṇini†) auch noch Nâṭyam im Sinne von naṭânâṃ dharma âmnâyo vâ. In beiden Fällen ist darunter wohl die Lehre von der Tanzkunst zu verstehen, nicht aber die von der Schauspielkunst. — Man hat nun bisher stets die Vorstellung festgehalten, dafs das indische Drama nach Art unseres modernen Drama im Mittelalter aus religiösen Festlichkeiten und Aufzügen (sogenannten Mysterien) entstanden sei, resp. auch der Tanz ur-

çailûsha selbst erscheint, der später wenigstens speciell den Schauspielern zugehört, s. Ind. Streifen I, 76. 83. Nach dem Schol. zu Kâty XXII, 4, 3 wären unter Denen: vrâtyagaṇasya ye sampâdayeyus, wie der Text hat, speciell Lehrer in Tanz, Musik, Gesang zu verstehen. Wer tanzt und singt, an dem haben die Weiber ihre Lust Çat. III, 2, 4, 6.]

*) die betreffenden beiden Regeln IV, 3, 110. 111 werden übrigens den Angaben des Calcuttaer Scholiasten nach im Bhâshya des Pataṃjali nicht erklärt, gehören also möglicher Weise gar nicht dem Pâṇini, resp. erst der Zeit nach Pataṃjali an. [Die Çailâlino naṭâḥ werden im Bhâshya zu IV, 2, 66 erwähnt; als rituelle Schule werden Çailâlinaḥ im Anupadasûtra citirt, s. Ind. Stud. XIII, 429].

**) diese Wörter gehen wohl auf çîla, resp. auf die schlechten, lockeren Sitten der damit bezeichneten zurück: bei Çilâla müfste also dasselbe stattfinden, wenn es damit verwandt sein soll; die Etymologie von Kuça und Lava, den beiden Söhnen des Râma, im Beginn des Râmâyaṇa, ist offenbar erfunden, um das Odium des Namens ku-çîlava abzuwehren.

***) sollten wir ihn hier etwa wörtlich zu nehmen haben? und er hier vielleicht ein spöttischer Beiname zur Bezeichnung der Armuth sein, etwa zugleich mit directer ironischer Beziehung auf den alten berühmten Kṛiçâçva??

†) IV, 3, 129: auch diese Regel wird im Bhâshya nicht erklärt: es gilt also das oben in der ersten Note Bemerkte.

sprünglich religiösen Zwecken gedient habe. Für letzteres habe ich indefs in den mir bekannten Çrauta- oder Gṛihya-sûtra (letztere kenne ich allerdings nur sehr oberflächlich) noch keinen einzigen Fall gefunden[209]. Die religiöse Bedeutung des Tanzes ist somit für die ältere Zeit jedenfalls noch fraglich, und da nun das (186) Drama offenbar aus dem Tanze erwachsen ist, so wird auch jener ursprüngliche Zusammenhang des Drama mit religiösen Festlichkeiten und Aufzügen bedenklich: dazu kömmt, dafs gerade die ältesten Dramen rein bürgerlichen Inhaltes sind, die jüngsten dagegen fast ausschliefslich religiösen Zwecken dienen, und scheint es sonach vielmehr gerade umgekehrt, als ob nämlich die Verwendung des Tanzes*) resp. des Drama zu religiösen Feierlichkeiten erst ein Werk der späteren Zeit sei[210]. Damit ist indefs nicht gesagt, dafs der Tanz etwa bei den grofsen Opferfesten, die hie und da von den Fürsten gefeiert wurden, ausgeschlossen gewesen sei, sondern nur, dafs er nicht selbst

[209] auch jetzt kenne ich nur wenig Hergehöriges daraus. So werden u. A. beim pitṛimedha Tanz, Musik, Gesang, die in sich die drei Stufen des çilpam, der Kunst, repräsentiren (Çâñkh. Br. 29, 5) für den ganzen Tag vorgeschrieben Kâty. 21, 3, 11. Ein Snâtaka darf sich aber bei dgl. weder activ noch passiv betheiligen Pâr. II, 7. Am Tage vor dem Wegzuge der Braut führen vier oder acht unverwittwete Frauen einen Tanz im Hause derselben auf Çâñkh. g. I, 11.

*) im Meghadûta ist sie v. 35. 36 gekannt.

[210] diese Frage hat sich neuerdings durch die unerwarteten Aufschlüsse, welche aus dem Mahâbhâshya des Pataṃjali für die damalige reiche Blüthe theatralischer Aufführungen gewonnen worden sind, sehr zu Gunsten der hauptsächlich von Lassen vertretenen Ansicht von der Entstehung des Drama's aus religiösen, unseren Mysterien ähnlichen Schauspielen gestaltet; die Angaben daselbst über die Aufführungen eines Kañsavadha und Valibandha durch sogenannte çaubhika (vgl. etwa die saubhika Hârâvalî 151, was freilich mit indrajâlika Gaukler erklärt wird, vgl. sobha, sobhanagaraka Ind. Stud. III, 153) führen unmittelbar hierauf hinaus, s. Ind. Stud. XIII, 354. 487 fg. „Von den hier im Bhâshya gekannten dramatischen Vorstellungen, die mehr oder weniger den Charakter religiöser Festspiele trugen, bis zu den ersten uns factisch vorliegenden wirklichen Dramen hin ist denn [aber] natürlich ein sehr erheblicher Zeitraum anzusetzen, binnen dessen sich dasselbe zu der uns in diesen gleich fertig entgegentretenden Vollkommenheit entwickelt hat, und zwar bin ich immer noch geneigt, dabei auch dem Anblicke der Aufführung griechischer Dramen einen gewissen Einflufs offen zu halten. Nachdem dann das indische Drama sich nach den verschiedensten Richtungen hin, insbesondere auch als bürgerliches Drama, glänzend bewährt hatte, ist es schliefslich in seinen letzten Ausläufen in Bezug auf seine Gegenstände im Wesentlichen wieder auf seine Anfänge, die Darstellungen aus der Göttergeschichte zurückgekehrt“ (ibid. p. 491. 492).

ein Theil der heiligen Handlung, der religiösen Feier war, und nur in den Intervallen seinen Platz finden konnte und fand. Der Name, den der Schauspieldirector in den Dramen selbst führt, sûtradhâra nämlich, wird wohl ganz mit Recht auf die Bedeutung (Fadenhalter) Zimmermann zurückgeführt*), insofern es eben zu den Obliegenheiten des Baumeisters bei jenen Opferfesten gehört zu haben scheint, aufser der Errichtung der zur Aufnahme der Theilnehmer am Opfer bestimmten Bauten auch die Leitung der verschiedenen Anordnungen, die zu deren Unterhaltung dienen sollten, zu übernehmen (s. Lassen II, 503). Ob nun übrigens die bei dergl. Gelegenheiten erwähnten Naṭa, Nartaka als Tänzer oder als Schauspieler zu fassen sind, ist wenigstens fraglich: und da jede directe Andeutung für letzteres fehlt, so halte ich mich zunächst an die etymologische Bedeutung des Wortes: nur wo beide nebeneinander stehen (wie Râmây. I, 12, 7 Gorr.), wird man naṭa jedenfalls wohl als Schauspieler zu fassen haben. Die buddhistische Legende scheint allerdings einmal, in der Lebensbeschreibung nämlich des Maudgalyâyana und Upatishya, zweier Schüler Buddha's, in (187) deren Gegenwart die Aufführung von Dramen zu erwähnen**): es frägt sich nun aber zunächst, wie alt das betreffende Werk ist, in welchem diese Erwähnung geschieht: das ist doch die Hauptsache, ehe man daraus einen Schlufs ziehen darf: Lassen sagt nun zwar, dafs „in den ältesten buddhistischen Schriften von dem Besuche von Schauspielen als etwas Gewöhnlichem die Rede sei", beruft sich aber nur auf die

*) und hat sonach mit den oben erwähnten naṭasûtra wohl nichts zu thun? Eine andere Anwendung des Wortes bei den Buddhisten s. Lassen II, 81. An Marionettentheater ist wohl keinesfalls zu denken, obwohl die javanischen Puppenspiele dazu verleiten könnten.

**) die Worte Csoma Körösi's, der davon As. Res. XX, 50 berichtet, lauten: „they meet at the occasion of a festival at Râjagṛiha: their behaviour during the several exhibitions of spectacles — their mutual adresses after the shows are over." Mufs man hier nothwendig unter spectacle „dramatisches Schauspiel, Drama" verstehen?? [Ganz dasselbe gilt von dem Worte vîsûka, eig. wohl nur Lustbarkeit, in den sutta der südlichen Buddhisten, wo das Zuschauen bei dgl. Schauspielen, visûkadassanam, unter den Vorwürfen erwähnt wird, die Bhagavant gegen das weltliche Treiben der Brâhmaṇa richtete, s. Burnouf Lotus de la bonne loi p. 465. Ind. Stud. III, 152—4.]

unten in der Note angegebene Stelle des Dulva; der Dulva aber, also das vinayapiṭakam, gehört bekanntlich nicht zu den „ältesten buddhistischen Schriften," sondern enthält Stücke aus den verschiedensten Zeiten, und zum Theil höchst fraglichen Alters. Im Lalitavistara bei der Prüfung Buddha's in den verschiedenen Künsten und Wissenschaften (bei Foucaux p. 150) ist unter nâṭya sicher wohl Mimik zu verstehen (wie F. auch übersetzt), aber theils ist dadurch noch nicht das Bestehen der Dramen bedingt, theils ist die Zeit jenes Werkes noch keineswegs als eine gelöste zu betrachten: für Buddha's Zeit selbst aber ist jene Prüfungs-Legende natürlich ohne irgend welche Beweiskraft.

Was nun die vorhandenen Dramen betrifft, so ist man bisher gewohnt gewesen, angeblich der Tradition zu folgen und die ältesten derselben, die Mṛichakaṭî nebst den Stücken des Kâlidâsa, in das 1. Jahrhundert a. Chr. zu versetzen, während die *nächst*folgenden Stücke des Bhavabhûti erst dem 8. Jahrhudert p. Chr. angehören. Es lägen somit etwa 8—9 Jahrhunderte zwischen Kâlidâsa und Bhavabhûti, aus welchem Zeitraum uns kein einziges dergl. Werk erhalten wäre. Dies ist nun jedenfalls an und für sich höchst unwahrscheinlich, und müſste doch dann wahrhaftig zum wenigsten in den Dramen der jüngeren Epoche ein ganz anderer Geist, eine ganz andere Behandlungsweise bemerklich sein, (188) als in ihren um 8-900 Jahre älteren Vorgängern*). Dies ist aber durchaus nicht der Fall: wir werden somit also von vorn herein genöthigt, jener angeblichen Tradition den Abschied zu geben und jene soi-disant älteren Stücke mit denen des Bhavabhûti ziemlich in dieselbe Zeit zu setzen. Gehen wir nun übrigens näher auf die Sache ein, so finden wir, daſs in Bezug auf Kâlidâsa nicht einmal die Tradition der Inder wirklich zu der bisherigen Annahme Grund giebt, sondern daſs sie nur gründlich miſshandelt

*) ich habe hier Holtzmann's Worte über Amara in seiner vortrefflichen kleinen Schrift „Ueber den griechischen Ursprung des indischen Thierkreises" Karlsruhe 1841 p. 26 copirt.

worden ist. Die Tradition ist nämlich die, dafs Kâlidâsa am Hofe des Vikramâditya gelebt habe, und zwar ist sie enthalten in einem Denkverse, der da sagt, dafs Dhanvantari, Kshapaṇaka, Amarasiṅha, Çaṅku, Vetâlabhaṭṭa, Ghaṭakarpara, Kâlidâsa, Varâhamihira und Vararuci*) die neun Edelsteine am Hofe des Vikrama seien. Auf diesem einzigen Verse nun, von dem man, wie von dem Mädchen aus der Fremde, sagen kann, man wufste nicht, woher er kam**), dessen Auctorität jedenfalls eine höchst zweifelhafte ist, beruht die Annahme, dafs Kâlidâsa — — 56 Jahr a. Chr. lebte! denn nicht genug, dafs man, obwohl die Unglaubwürdigkeit dieses Spruches gleichzeitig constatirend***), doch die darin ausgesprochene Tradition ohne Weiteres für baare Münze nahm, man verstand auch flugs unter dem Vikrama derselben denjenigen Vikramâditya, dessen noch jetzt gebräuchliche Aera 56 a. Chr. beginnt. Nun giebt es aber eine ziemliche Zahl verschiedener Vikrama, Vikramâditya†), und die Tradition einiger neueren Werke††), die (189) man doch wahrlich zunächst hätte in ihrer völligen Nichtigkeit nachweisen sollen, giebt sogar ausdrücklich — ob mit Recht, ist eben allerdings eine Frage für sich — den König Bhoja, Herrscher von Mâlava, residirend in Dhârâ und Ujjayinî,

*) dies ist offenbar der Vriraca, den der Hindustâni-Chronist als den Verfasser des Vikramacaritra nennt (Journ. Asiat. Mai 1844 p. 356). [Diese dem Vararuci zugeschriebene Recension der Siṅhâsanadvâtriṅçikâ liegt factisch vor, s. Aufrecht Cat. of S. Mss. libr. Trinity Coll. Cambr. p. 11 und Westergaard Catal. codd. or. Bibl. Reg. Haun. p. 100.]

**) angeblich ist er dem Vikramacaritra entlehnt, Roth aber in seiner Analyse dieses Werkes im Journal As. Octob. 1845 p. 278 fg. erwähnt nichts davon. [Auch ist er in der That weder darin noch in irgend einer der sonstigen Recensionen der Siṅhâsanadvâtriṅçikâ, die mir zur Hand sind, enthalten. Wohl aber findet er sich theils in dem etwa dem 16. Jahrh. angehörigen Jyotirvidâbharaṇa aufgenommen (22, 10 s. Z. D. Morg. Ges. XXII, 723. 1868), theils in einer ceylonesischen Handschrift des sog. Navaratna (mit ceylon. Commentar) bei Westergaard Catalog. codd. or. Bibl. Reg. Hauniensis p. 14 (1846)].

***) zum Theil aus irrigen Gründen. Man sagte nämlich, das Wort Ghaṭakarpara darin sei nur Name eines Werkes, nicht eines Mannes: dies ist aber nicht wahr, es finden sich sogar mehrere Gedichte ihm zugeschrieben.

†) „Sonne der Kraft“ ist ein ganz allgemeiner Titel, kein Name.

††) s. z. B. auch Haeberlin's Sanskrit Anthology p. 483. 484.

als denjenigen Vikrama an, an dessen Hofe die neun Edelsteine lebten: dieser König Bhoja aber lebte einer Inschrift nach*) etwa 1040—1090 p. Chr. Ein positiver Grund hingegen dafür, dafs der Vikrama jenes Verses *der* Vikramâditya sei, dessen Aera 56 a. Chr. beginnt, ist *gar nicht* vorhanden. Ja die Sache geht noch weiter: wir haben nämlich vor der Hand durchaus kein *authentisches* Zeugnifs dafür**), ob die Aera des Vikramâditya vom Geburtsjahr oder von einer That oder vom Todesjahr desselben datirt, oder ob sie nicht am Ende gar blos von ihm (aus astronomischen Gründen) eingeführt ist!***) „Ihn in's erste Jahr

*) s. Lassen Z. für die K. des M. VII, 294 fg. Colebrooke II, 462. — Nach Reinaud im Journ. Asiat. 1844 Sept. p. 250 wird Bhoja schon einige Jahre früher von Albirûnî, der eben 1031 p. Chr. schrieb, als sein Zeitgenosse erwähnt, und Otbî erwähnt ihn sogar schon 1018 p. Chr. als regierend, s. Reinaud im Mém. sur l'Inde p. 261. Einem neueren Hindustâni-Chronisten nach lebte er 542 Jahre nach Vikramâditya (s. Journ. Asiat. Mai 1844 p. 354), so dafs dadurch letzterer etwa 476 p. Chr. gesetzt würde. Worauf diese genaue Angabe beruht, ist leider ungewifs: das Vikramacaritram giebt keine dergl. Bestimmung über die zwischen Bhoja und Vikrama verflossene Zeit an, wenigstens sagt Roth in seiner Analyse desselben (Journ. Asiat. Sept. 1845 p. 281) nur: bien des années après (la mort de Vikramâditya) Bhoja parvint au souverain pouvoir. [Der Text hat eben nur: bahûni varshâṇi gatâni. Auch in den verschiedenen sonstigen Recensionen der Siṅhâsanadvâtriṅçikâ fehlt es an jeder bestimmten Angabe der Art, doch wird auch da durchweg ein erheblicher Zwischenraum zwischen Vikramâditya's Herrschaft in Avantî und der des Bhoja in Dhârâ angenommen.] — Zwei Bhoja anzunehmen, wie Reinaud a. a. O. und im mémoire sur l'Inde p. 113. 114 thut, ist ganz willkürlich: man könnte die ungewisse Zeit des Vikramâditya nur nach der gewissen des Bhoja bestimmen, nicht umgekehrt. Ob es die Tradition des Hindustanischen Chronisten ist, wenn a. a. O. p. 357 die Thronbesteigung des Vikramâditya ins Jahr 3044 der Aera des Yudhishṭhira gesetzt wird, oder ob dies blos ein Zusatz des Uebersetzers sei, ist nicht klar: im erstern Falle würde es eben auch nur beweisen, dafs der Chronist, resp. seine Tradition, die gewöhnliche Angabe über die Zeit des Vikrama mit jener speciellen Angabe vermischt hat. [Auf die Angaben des Hind. Chronisten Mir Cher i Ali Afsos wird überhaupt wohl nur wenig Gewicht zu legen sein; sie beruhen eben im Wesentlichen auf der dem Vararuci zugeschriebenen Recension der Siṅhâsanadvâtriṅçikâ, die indefs in der mir vorliegenden Handschrift (Cambridge Trinity College) eben auch keine bestimmte Zeitangaben hat. — Die Annahme mehrerer Bhoja hat sich im Uebrigen seither als eine völlig berechtigte erwiesen, s. z. B. Râjendralâla Mitra in Journ. A. S. Beng. 1863 p. 91 fg. und meine Ind. Streifen I, 312.]

**) s. Colebr. II, 475. Lassen II, 49. 50. 398. Reinaud mém. sur l'Inde p. 68 fg. 79 fg. Bertrand im Journ. As. Mai 1844 p. 357.

***) wir finden sie zuerst bei dem Astronomen Varâhamihira im 5. resp. 6. Jahrh. vor, doch ist selbst dies noch nicht ganz sicher, und könnte es möglicher Weise, wie bei Brahmagupta im 7. Jahrh., die Aera des Çâlivâhana (beg. 78 p. Chr.) sein. Lassen (Indien I, 508) nimmt in der That das

seiner Aera zu setzen, könnte ein eben so grofser Fehler sein, als wenn man Pabst Gregor XIII. in's (190) Jahr 1 des gregorianischn Kalenders oder gar den Julius Cäsar in's erste Jahr der nach ihm benannten julianischen Periode d. i. in's Jahr 4713 a. Chr. setzen wollte" (Holtzmann a. a. O. p. 19).

Die Dramen des Kâlidâsa nun, um welchen jener neun Edelsteine es sich hier zunächst handelt, geben in ihrem Inhalte durchaus nichts an, was zu einer directen Zeitbestimmung Veranlassung giebt: die Erwähnung der griechischen Sclavinnen indefs, die des Königs Bedienung bilden, leitet wenigstens auf nicht zu frühe Zeit hin, und die im Verhältnifs zu den Inschriften des Piyadasi *ungemein* depravirte Form der Volkssprachen darin, die sich oft ganz genau an die heutige Form derselben anschliefst, führt uns jedenfalls mehrere Jahrhunderte p. Chr. hinab. Ob die Tradition Recht hat, wenn sie den Kâlidâsa an den Hof des Bhoja in die Mitte des 11. Jahrh. setzt, ist mir aber allerdings sehr fraglich, insbesondere darum, weil sie noch andere Dichter demselben Hofe zuweist, deren Werke im Vergleich zu denen des Kâlidâsa so schlecht sind, dafs sie unbedingt wohl einer späteren Stufe als die seinigen angehören müssen, so insbesondere den Dâmodara Miçra, Verfasser des Hanumannâṭaka. Es werden übrigens dem Kâlidâsa so vielerlei Werke zugeschrieben, die zum Theil ganz verschiedenen Cha-

letztere an, s. aber Colebr. II, 475. — Ueber die Entstehung der Çaka-Aera giebt Albîrûnî bei Reinaud im Journ. Asiat. 1844 Sept. p. 282—84 das Nähere an, über den Grund der Saṃvat-Aera des Vikrama dagegen läfst er sich nicht aus. [Auch jetzt liegen diese beiden für die indische Chronologie so höchst wichtigen Fragen noch völlig im Argen. Nach Kern, Einleitung zu seiner Ausgabe der Bṛihatsaṃhitâ des Vacâhamihira p. 5 fg. (1866), ist der Gebrauch der sogenannten Saṃvat-Aera für die ältere Zeit gar nicht, bei Astronomen erst nach dem Jahre 1000 etwa, nachweisbar. Nach Westergaard om de indiske kejserhouse (1867) p. 164 wäre die Schenkungsurkunde des Dantidurga von çake 675 saṃvat 811 (754 AD) das erste sichere Beispiel derselben. S. noch Burnell Elements of South Ind. Pal. p. 55. Andere dagegen scheuen sich nicht, womöglich jede saṃvat oder saṃvatsare datirte Inschrift ohne Weiteres auf die Saṃvat-Aera zu beziehen, so setzt z.B. Cunningham in seinem Archaeological survey of India III, 31. 39 eine saṃ. 5 datirte Inschrift direct auf 52 BC. an.]

rakters sind, dafs man nicht umhin kann, mehrere Autoren dieses Namens anzunehmen, wie sich denn derselbe in der That noch bis jetzt in stetem Gebrauche erhalten hat. Sogar eins der drei dem Kâlidâsa zugeschriebenen Dramen scheint dem Style nach einem andern Verfasser, als die beiden andern anzugehören[112]), und möchte weiter dafür auch noch der Umstand sprechen, dafs in der Einleitung dazu Dhâvaka, Saumilla und Kaviputra als Vorgänger des Dichters genannt werden: Dhâvaka aber ist Name eines Dichters, der gleichzeitig mit König Çrîharsha von Kashmir, also, nach Wilson, Anfang des 12. Jahrh. p. Chr. lebte[212]). Es kann indefs freilich mehrere Dhâvaka gegeben haben, ein anderes Mspt. liest zudem Bhâsaka[213]), und überdies

[211]] in der Einleitung zu meiner Uebersetzung jenes Drama's, Namens Mâlavikâgnimitram (1856), habe ich nicht nur die Frage nach der Echtheit desselben, sondern auch die Frage über die Zeit Kâlidâsa's speciell geprüft, und bin dabei theils zu dem Resultate gelangt, dafs auch dieses Drama ihm wirklich zugehöre (worin mir dann Shankar Paṇḍit in seiner Ausgabe desselben, Bombay 1869, beigetreten ist), theils habe ich aus innern Gründen, sprachlicher und culturhistorischer Art, die Abfassung der drei Dramen Kâlidâsa's etwa in das zweite bis vierte Jahrh. u. Z. verlegt, in die Zeit der Gupta-Fürsten Candragupta etc., „deren Regierungen der sagenhaften Tradition von der Herrlichkeit des Vikrama am meisten entsprechen und in ihr vielleicht in einen einzigen Brennpunkt zusammengefafst sein mögen." In wesentlich gleicher Weise sprach sich dann Lassen (Ind. Alt. II, 457. 1158—60) aus; s. noch Ind. Stud. II, 148. 415—7. Im speciellen Anschlufs an die traditionell überlieferte Gleichzeitigkeit Kâlidâsa's mit Varâhamihira aber hat sich dann Kern im Vorwort zu Var.'s Bṛihatsaṃhitâ vielmehr dafür erklärt (p. 20), die „nine gems" in die erste Hälfte des sechsten Jahrh.'s zu versetzen. Auf Grund der astrologischen Angaben im Kumârasambhava und Raghuvança endlich gelangt Jacobi (Monatsber. der Berl. Acad. 1873 p. 556) zu dem Resultat, dafs deren Verf. nicht vor ca. 350 p. Chr. gelebt haben könne, wobei denn nun freilich die Vorfrage bleibt, ob derselbe mit dem Dramatiker identisch ist. Shankar Paṇḍit in Trübner's Am. and Or. Lit. Rec. 1875 spec. numb. p. 35 nimmt dies an und setzt Kâlidâsa jedenfalls vor die Mitte des achten Jahrhunderts. Ueber eine vielleicht dem Meghadûta abzugewinnende synchronistische Angabe s. unten p. 226. Die südlichen Buddhisten versetzen Kâlidâsa in das sechste Jahrh., s. Knighton Hist. of Ceylon p. 105. Z. D. M. G. XXII, 730. Neueren Astronomen steht eine Trias von Autoren dieses Namens so fest, dafs sie Kâlidâsa geradezu zur Bezeichnung der Zahl drei verwenden, s. Z. M. G. XXII, 713.

[212]] die Zeit des çrî-Harsha, als dessen Schützling Dhâvaka im Kâvyaprakâça angegeben wird (von Kashmir ist dabei nicht die Rede) ist seitdem von Hall, Einl. zur Vâsavadattâ p. 16, vielmehr in das siebente Jahrh. gesetzt worden; Hall bezweifelt übrigens überhaupt die Existenz des Dhâvaka gänzlich (p. 17) und meint, dafs derselbe „never enjoyed any more substantial existence than that of a various reading."

[213]] die Stelle hat überhaupt sehr mannigfache Varianten, s. Haag „zur Texteskritik und Erklärung von Kâlidâsa's Mâlavikâgnim." (1872) p. 7. 8. Hall am a. O. p. 15 zieht die Lesarten Bhâsaka, Râmila und Saumila vor, Haag dagegen Bhâsa, Saumilla, Kaviputra.

sind die Einleitungen zum Theil vielleicht spätere Zuthat, wie dies wenigstens (191) bei der Mṛichakaṭî sicher der Fall zu sein scheint, da in ihr der Tod des Dichters selbst*) gemeldet wird. Dieses letztere Drama nun, die Mṛichakaṭî, dessen Verfasser Çûdraka von der Tradition, wie Wilson angiebt, früher als Vikramâditya (d. i. doch wohl der Vikrama, an dessen Hofe die neun Perlen lebten?) gesetzt wird[214]), kann keinesfalls vor dem 2. Jahrh. p. Chr. geschrieben sein, da darin das Wort nâṇaka als Name für Münze gebraucht wird**), und diese Benennung nach Wilson (Ariana antiqua p. 364) von den Münzen des Kanerki entlehnt ist, der diesen letzteren zufolge bis etwa 40 p. Chr. regiert hat (Lassen II, 413). Es wird aber die Mṛichakaṭî sicher um ein Geraumes später gesetzt werden müssen, da die darin gebrauchten Volksdialecte in einem höchst barbarischen Zustande sind. Der blühende Zustand ferner des Buddhismus, der sich in diesem Drama kundgiebt, findet sich ebenso in dem einen Drama des Bhavabhûti wieder, welches Dichters Zeit ziemlich sicher in das 8. Jahrh. p. Chr. gesetzt wird. Das Râmâyaṇam und der Kampftheil des MBhârata müssen zur Zeit der Mṛichakaṭî dem darin von ihren Helden gemachten Gebrauche nach bereits eine Lieblingslectüre gewesen sein: aus dem Mangel von Erwähnungen der Hauptgestalten der jetzigen Purâṇa dagegen darf man wohl mit Wilson schliefsen, dafs diese letzteren damals noch nicht

*) es müfste denn Çûdrakarâja, der angebliche Verfasser, etwa nur der Patron des Dichters gewesen sein? Dafs die eigentlichen Verfasser ihren Namen durch den ihres Patrons ersetzen, ist ja eine in Indien gewöhnliche Sache.

[214]] in einem prophetischen Cap. des Skandapurâṇa z. B. wird er nämlich in das Jahr Kali 3290 d. i. 189 a. Chr., zugleich aber nur 20 Jahr vor die Nanda, die Câṇakya vernichten werde, gesetzt, Vikramâditya dagegen in das Jahr Kali 4000 d. i. AD 899 (!); s. den Text bei Îçvaracandra Vidyâsâgara „marriage of Hindoo widows“ p. 63 (Calc. 1856) und in meiner Abh. über das Râmâyaṇam. p. 43.

**) nach Viçvakosha bei Mahîdhara zu Vâj. Saṃh. 25, 9 ist es ein Synonym von rûpa (= Rupie?). Auch Yâjnavalkya (s. Stenzler Einl. p. XI) und Vṛiddha-Gautama (s. Dattaka Mîmâṅsâ p. 34) kennen das Wort nâṇaka im Sinne von „Münze“. [Lassen sowohl (Ind. Alt. II, 575) als Müller A. S. L. p. 331 stellen die aus dem Vorkommen des Wortes nâṇaka gezogenen Schlüsse zwar in Abrede, doch kann ich mich nicht von der Triftigkeit ihrer Einwürfe überzeugen.]

existirten, doch ist dieser Schlufs insofern noch zweifelhaft, als ja die in denselben behandelten Sagen doch wohl auch schon in den älteren Werken dieses Namens grofsentheils enthalten waren*). Zwei andere Dramen des Bhavabhûti und (192) der ganze Trofs der späteren dramatischen Literatur mit wenigen Ausnahmen schliefsen sich an die Heldensage des Râmâyaṇa und des Mahâ-Bhârata oder an die Geschichte des Kṛishṇa an, und zwar sind dieselben, je später, je ähnlicher den sogenannten Mysterien unseres Mittelalters. Ausgenommen hievon sind natürlich die Lustspiele, welche sich nebst noch einigen andern Stücken auf bürgerlichem Boden bewegen. Trauerspiele giebt es gar nicht in der indischen Dramatik, der Ausgang mufs stets ein glücklicher sein. Eine eigenthümliche Gattung von Dramen sind die philosophischen, in welchen Begriffe und Systeme als handelnde Personen auftreten. Eine ganz besondere Eigenthümlichkeit aber des indischen Drama's ist die, dafs die Frauen und die an Kaste oder Würde und Rang niederen Personen nicht in Sanskrit, sondern in Volksidiomen redend aufgeführt werden. Für die Kritik der einzelnen Stücke ist dieser Umstand von grofser Bedeutung[215]), wie ich denn bereits die sich daraus ergebenden Schlüsse im Verlauf angeführt habe.

Aus dem Bisherigen hat sich ergeben, dafs uns das Drama gleich vollendet und mit seinen besten Stücken entgegentritt:

*) der Tod des Çumbha und Niçumbha durch die Devî, der den Inhalt von Devîmâhâtmya V—X im Mârkaṇḍ. Purâṇa bildet, wird übrigens Mṛichak. p. 105, 22 (ed. Stenzler) erwähnt. — Ob ibid. p. 104, 18 karaṭaka auf den Schakal dieses Namens im Pañcatantra zu beziehen sei, ist ungewifs. — Auf p. 126, 9 liest Stenzler: gallakka, Wilson aber (Hindu Theater I, p. 134) mallaka: und zwar hält er es nicht für unmöglich, dafs darunter das arabische Mâlik zu verstehen sei! — In Bezug auf die dargestellten Sitten steht die Mṛichakaṭî in naher Beziehung zum Daçakumâra, obschon letzteres Werk (geschrieben im 11. Jahrh. [vielmehr etwa im sechsten, s. unten p. 229]) jedenfalls auf einer späteren Stufe steht. Sollte der darin p. 118 ed. Wilson erwähnte Çûdraka etwa wirklich mit dem angeblichen Verfasser der Mṛichakaṭî zu identificiren sein?

[215]] so hat u. A. auch Pischel aus dem Verhältnifs, in welchem das Prâkṛit je in den vorliegenden Recensionen der Çakuntalâ zu den Regeln des Prâkṛit-Grammatikers Vararuci steht, specielle Gründe für die in Anschlufs an Stenzler von ihm vertretene Meinung, dafs die bengalische Recension die älteste derselben sei, hergeleitet, s. Kuhn's Beiträge zur vergl. Sprachforsch. VIII, 129 fg. (1874) und meine Bemerkungen hiezu in den Ind. Stud. XIV, 35 fg.

es wird denn auch fast in allen Prologen das betreffende Werk als neu im Gegensatze zu den Stücken der früheren Dichter dargestellt: von diesen aber, also den Anfängen der dramatischen Dichtkunst, ist uns nicht das Geringste erhalten[216]. Es ist sonach die Vermuthung, ob nicht etwa die Aufführung griechischer Dramen an den Höfen der griechischen Könige in Baktrien, im Penjab und in Guzerate (denn so weit hat sich ja eine Zeit lang die griechische Macht erstreckt) die Nachahmungskraft der Inder geweckt habe, und so die Ursache zum indischen Drama geworden sei, zwar vor der Hand durch nichts direct zu beweisen, aber die historische Möglichkeit dafür ist wenigstens unläugbar[217]: zumal da (193) die älteren Dramen fast alle in den Westen Indiens gehören. Ein innerer Zusammenhang mit dem griechischen Drama übrigens findet nicht Statt[218]. Wenn ferner weder unter den nach der Insel Java c. 500 p. Chr. (und

[216] s. Cowell in den Ind. Stud. V, 475; und über Kaṅsavadha und Valibandha im Mahâbâshya das oben p. 215 Bemerkte.

[217] vgl. meine Einl. zur Uebers. der Mâlavikâ p. XLVII und das über yavanikâ in Z. D. Morg. Ges. XIV, 269 Bemerkte, so wie Ind. Stud. XIII, 492.

[218] das Hauptwerk über die indischen Dramen ist noch immer Wilson's „Select Specimens of the Theatre of the Hindus“ 1835². 1871³. Die Zahl der in Indien publicirten Dramen ist bereits eine sehr grofse und noch fortwährend im Wachsen begriffen. Die vorzüglichsten sind immer noch die Mṛichakaṭikâ des Çûdraka, die drei Dramen des Kâlidâsa (Çakuntalâ, Urvaçî, Mâlavikâ), die drei des Bhavabhûti (Mâlatîmâdhavam, Mahâvîracaritram und Uttararâmacaritam), — die Ratnâvalî des Königs çrîHarsha Deva, nach Wilson's Annahme im zwölften Jahrh. und zwar nicht von dem König selbst, sondern von dem an seinem Hofe lebenden Dichter Dhâvaka, nach Hall jedoch vielmehr von dem Dichter Bâṇa, und zwar Anfang des siebenten Jahrh.'s abgefafst, s. Hall Einl. zur Vâsavadattâ p. 15 fg. Ind. Streifen I, 356. Lit. C. B. 1872 p. 614, — das Nâgânandam, ein buddhistisches Sensationsstück, demselben königlichen Autor zugeschrieben, nach Cowell dem Dhâvaka zugehörig (s. indefs meine Anzeige von Boyd's Uebersetzung im Lit. C. Bl. 1872 p. 615), — der Veṇîsaṃhâra des Bhaṭṭanârâyaṇa, von Kṛishṇa-sectarischer Färbung, nach Grill (der ihn 1871 edirt) im sechsten, jedenfalls wohl vor dem zehnten Jahrh. abgefafst (s. Lit. C. Bl. 1872 p. 612), — die Viddhaçâlabhañjikâ des Râjaçekhara, etwa vor das zehnte Jahrh. zu setzen (s. Ind. Streifen I, 313), — das politische Intriguen-Stück des Viçâkhadatta Mudrârâkshasam, etwa aus dem zwölften Jahrh., — endlich das philosophische Drama Prabodhacandrodaya des Kṛishṇamiçra, nach Goldstücker (Einl. zu s. Uebers. 1842 p. 13) aus dem Ende desselben Jahrh.'s. — Zwei Dramen Kâlidâsa's, Çakuntalâ und Urvaçî liegen je in mehreren Recensionen vor, offenbar weil sie sich ganz besonderer Beliebtheit erfreuten; die sich hieran anknüpfenden Fragen sind seit Pischel's Schrift de Kâlidâsae Çakuntali recensionibus (Breslau 1870), in der er mit grofser Entschiedenheit für die gröfsere Authentität der sogenannten bengalischen Recension

von da später nach Bali) ausgewanderten Hindu noch unter den tibetischen Uebersetzungen sich Dramen finden, so ist dies bei den ersteren vielleicht wohl dadurch zu erklären, dafs sie von der Ostküste Indiens ausgewandert sind*), wo eben die dramatische Literatur noch nicht besonders ausgebildet gewesen sein mag?: bei den Tibetern aber ist dieser Umstand befremdender, insofern sich ja der Meghadûta des Kâlidâsa und andere dergl. Werke unter ihren Uebersetzungen befinden.

Der lyrische Theil der Sanskritpoesie ist nach dem Inhalte in religiöse und erotische Lyrik zu theilen. Was zunächst die erstere betrifft, so sahen wir schon bei der Atharvasaṃhitâ, dafs die Hymnen derselben nicht mehr als der Ausdruck unmittelbaren religiösen Gefühles gelten können, sondern vielmehr als der Ausdruck abergläubischen Schreckens und unheimlicher Scheu anzusehen sind, und zum Theil direct den Charakter von Zauberformeln und Beschwörungen tragen. Dieser selbe Charakter nun hat sich in der späteren religiösen Lyrik treu fortgeführt durch Epos, Purâṇa und Upanishad hindurch, wo wir irgend dergl. Gebete antreffen, und hat zuletzt in den jüngsten Jahrhunderten seinen classischen Ausdruck in der Tantra-Literatur gefunden. Die Häufung von Namen, unter denen man die betreffende Gottheit anruft, ist es besonders, durch die man ihre Gnade zu erringen vermeint, und bilden die Tausend-Namen-Gebete eine ganz besondere Klasse für sich. Hierher gehören denn ferner auch die Gebete in Amulettenform, denen eine ganz ungeheure Macht zugeschrieben wird, und die noch jetzt das

eintritt, in ein ganz neues Stadium getreten. Auch die Kenntnifs der dekhanischen Recension der Urvaçî verdanken wir ihm (sie wird in den Monatsber. der kön. Preufs. Acad. der Wiss. vom Juli 1875 erscheinen).

*) aber die späteren Nachzügler hätten doch welche mitbringen können! [Auch hat man ja doch wohl daselbst in dem Smaradahana eine secundäre Bearbeitung des Kumârasambhava? und in dem Sumana-Santaka (?) eine dergl. des Raghuvaṅça, somit den Namen des Kâlidâsa wenigstens in ihrem Original tragende Werke direct vor sich, s. Ind. Stud. IV, 133. 141]. Sind etwa die bekannten javanischen Puppentheater indischer Dramatik ihren Ursprung verdankend?

allergröfste Ansehen geniefsen. Es finden sich übrigens (194) daneben auch hie und da Gebete, an Çiva*) besonders, vor, die an religiöser Inbrunst und kindlichem Vertrauen dreist den besten christlichen Kirchenliedern an die Seite gesetzt werden können, freilich aber ist deren Zahl *sehr* gering.

Die erotische Lyrik beginnt für uns mit einigen dem Kâlidâsa zugeschriebenen Gedichten: eines derselben, der Meghadûta, gehört jedenfalls einer Zeit an[219]), wo der Tempeldienst des Çiva Mahâkâla in Ujjayinî in voller Blüthe stand, wie dies noch zur Zeit der ersten mohammedanischen Eroberer der Fall war: es ist übrigens auch unter Kâlidâsa's Namen neben anderm dergleichen in den tibetischen Tandjur**) aufgenommen worden, woraus indefs kein sicherer chronologischer Rückschlufs gemacht werden kann, da dessen Abschlufs[zeit] unbekannt ist. Den Inhalt des Meghadûta bildet eine Botschaft, die ein Verbannter seinem fernen Liebchen durch eine Wolke zuschickt, so wie die Beschrei-

*) dessen Dienst überhaupt im Ganzen noch den günstigsten Einflufs auf seine Diener ausgeübt zu haben scheint, während der Kṛishnadienst die sittliche Versunkenheit der Inder hauptsächlich befördert und unterstützt hat.

[219]] ein sehr bestimmtes chronologisches Datum würde in v. 14 vorliegen, falls die Angabe Mallinâtha's, dafs dieser Vers zweideutig zu fassen sei, resp. zugleich auf Diññâga, einen heftigen Gegner Kâlidâsa's sich beziehe, berechtigt ist, insofern nämlich dann unter Diññâga hier etwa der bekannte buddhistische Streithahn dieses Namens, der etwa im sechsten Jahrh. gelebt hat, zu verstehen sein sollte; s. hierüber meine Auseinandersetzung in Z. D. M. G. XXII, 726 fg.

**) bei der Seltenheit der Asiatic Researches gebe ich hier Csoma Körösi's Nachrichten über den Tandjur im XX. Bande derselben 1836 in einiger Ausführlichkeit. „The Bstan-Hgyur is a compilation in Tibetan of all sorts of literary works (im Ganzen c. 3900), written mostly by ancient Indian Pandits and some learned Tibetans in the first centuries after the introduction of Buddhism into Tibet, commencing with the seventh century of our era. The whole makes 225 volumes. It is divided into the Ṛgyud and the Mdo (Tantra and Sûtra classes, in Sanskrit). The Ṛgyud, mostly on tantrika rituals and ceremonies, makes 87 volumes. The Mdo, on science and literature, occupies 136 volumes. One separate volume contains (58) hymns or praises on several deities and saints, and one volume is the Index for the whole. — The Ṛgyud contains 2640 treatises of different sizes: they treat in general of the rituals and ceremonies of the mystical doctrine of the Buddhists, interspersed with many instructions hymns prayers and incantations. — The Mdo treats in general of science and literature in the following order: theology, philosophy (beide zusammen allein 94 Bände), logic or dialectic philology or grammar, rhetoric, poesy, prosody, synonymics, astronomy, astrology, medicine and ethics, some hints to the mechanical arts and histories.“ Siehe insbesondere noch Anton Schiefner „über die logischen und grammatischen Werke im Tandjur“ im Bulletin der Petersb. Akademie (lu le 3 septembre 1847).

bung des Weges, den die Wolke zu nehmen hat, und ist diese Form der Darstellung in einer gröfseren Zahl ähnlicher Gedichte nachgeahmt worden. Eine eigenthümliche Gattung bilden die Sprüche des Bhartṛihari, Amaru etc., welche lauter ein- (195) zelne Situationen schildern, ohne einen Zusammenhang des Ganzen. Ein besonderes Lieblingsthema sind die Liebesgeschichten des Kṛishṇa mit den Hirtinnen, den Gespielinnen seiner Jugend. Dafs die späteren Kâvya mehr zur erotischen Lyrik, als zum Epos zu rechnen sind, haben wir bereits bemerkt. Im Allgemeinen ist diese Liebespoesie eine sehr zügellose, ausschweifend sinnliche, doch finden sich auch Beispiele von inniger, wahrhaft romantischer Gefühlszartheit. Merkwürdiger Weise findet hier bei einigen dieser Gedichte derselbe Umstand statt, wie bei dem Hohenliede Salomo's: sie werden mystisch erklärt, und bei dem einen derselben wenigstens, dem Gîtagovinda des Jayadeva, scheint auch wirklich vom Dichter selbst ein solch mystischer Bezug bezweckt zu sein, so wenig auch dies bei der darin grade ganz besonders ausschweifenden Ueppigkeit der Phantasie von vorn herein möglich scheint.

Von der ethisch-didaktischen Poesie, den sogenannten nîtiçâstra, ist uns nur wenig Vollständiges erhalten (einzelnes auch im tibetischen Tandjur), wohl weil das grofse Epos Mahâ-Bhâratam durch den ihm allmälig aufgedrückten Charakter der Universalität selbst als ein dergl. nîtiçâstram zu betrachten ist. Indefs finden sich von der ethischen Spruchpoesie doch Reste genug, um daraus schliefsen zu können, dafs dieselbe eine sehr beliebte war und ganz Vortreffliches geleistet hat[220]). In engem Zusammenhang übrigens hiermit

[220]) s. Böhtlingk's kritische Bearbeitung derselben, „Indische Sprüche" drei voll. 1863—65 (mit 5419 vv.), zweite Auflage 1870—1873(mit 7613 vv.), und Aufrecht's Analyse der paddhati des Çârṅgadhara, aus dem 14. Jahrh., in der Z. der D. Morg. G. XXVII, 1 fg. (1873); dies letztere Werk ist eine Blumenlese von c. 6000 vv. aus 264 Autoren und Werken. Vgl. noch J. Muir religious and moral sentiments from Sanskrit writers (1875). — Hieher gehört auch die freilich fast ganz erotische Prâkṛit-Anthologie des Hâla, eigentlich nur 700 Verse, daher der Name saptaçatakam, die aber durch verschiedene Recensionen bis auf 11—1200 steigen. Sie ist das Vorbild gewesen für die saptaçatî des

steht die Literatur der Thier-Fabel, die für uns ganz besonders von Interesse ist, da sie ja ein wesentliches Band mit dem Abendlande bildet. Die bis jetzt ältesten Thierfabeln haben wir in der Chândogyopan. nachgewiesen, und beschränken sich dieselben darin keineswegs mehr darauf, dafs etwa Götter Thiergestalt annehmen und so mit den Menschen in Verkehr treten, wofür wir die Beispiele schon früher finden*), sondern die Thiere selbst treten redend und handelnd auf. (196) Zu Pâṇini's Zeit mögen wohl schon ausgebildete Fabelkreise bestanden haben, doch ist dies keineswegs etwa bereits sicher**). Das älteste, was wir im Auslande davon finden, sind die Fabeln des Babrius, die zum Theil wenigstens sich im indischen Original nachweisen lassen[221]). Das älteste vorhandene Fabelwerk aber ist das Pañcatantram, dessen ursprünglicher Text zwar gewaltige Veränderungen und Zusätze erlitten hat und nicht mehr sicher herzustellen

Govardhana, aus dem 12. Jahrh. etwa, die ihrerseits wieder dem Hindi-Dichter Bihâri Lal zu seiner sattasaî Anlafs gegeben zu haben scheint, s. meine Abh. über das Saptaçatakam des Hâla (1870) p. 9. 12. und Z. D. M. Ges. XXVIII, 345 fg. (1874) so wie Garrez im Journ. As. 1872 Aug. p. 197 fg.

*) bei Manu und dem Fisch, bei Indra's Verwandlung in die Vögel markaṭa und kapiñjala so wie als Widder etc. — Die Sonne wird schon im Ṛik häufig mit einem in der Luft schwebenden Geier oder Falken verglichen.

**) die Worte, die man dafür angeführt hat, gehören nicht dem Pâṇini selbst, sondern seinem Scholiasten an (s. p. 242) [finden sich indefs zum Wenigsten im Mahâbhâshya direct vor, s. Ind. Stud. XIII, 486].

221] in meiner Abh. „über den Zusammenhang indischer Fabeln mit griechischen" (Ind. Stud. III, 327 fg.) bin ich auf Grund specieller Untersuchungen, die sich an A. Wagener's Schrift hierüber (1853) anschlossen, zu dem umgekehrten Resultate gelangt, insofern ich eben fast bei jedem Beispiel in der griechischen Fabel der indischen gegenüber die Spuren der Originalität zu erkennen glaube. Als specielle Vermittler hiebei haben allem Anschein nach die Buddhisten gedient, auf deren volksthümliche Darstellungen die indische Fabel- und Märchen-Literatur speciell basirt ist. Otto Keller in s. Schrift „über die Geschichte der griech. Fabel" (1862) hat nun zwar mir gegenüber den indischen Ursprung der Indien und Griechenland gemeinsamen Fabeln festgehalten, indem er dafür auf eine alte assyrische Vermittelung hinweist. Sein Hauptargument für den indischen Ursprung entlehnt er daraus, dafs das in der griech. Fabel bestehende Verhältnifs des Fuchses zum Löwen in der Natur beider Thiere keinen Halt habe, während der Schakal zu dem Löwen in der That in dem in der indischen Fabel geschilderten Verhältnifs stehe. Giebt es denn aber etwa nur in Indien Schakale? nicht auch in den von den Semiten bewohnten Ländern? Die griech. Thierfabel ist eben doch wohl ein semitisches Gewächs! Dafs die Inder den Fuchs derselben wieder in den Schakal umsetzten, war nothwendig durch die Natur der Dinge geboten. Die factische Sachlage, dafs der Schakal dem Löwen nachschleicht, hatte sich ihnen ja schon früh auf-

ist, dessen Existenz aber für das 6. Jahrhundert p. Chr. gesichert ist, wo es auf Befehl des Nushirvan des berühmten Sasaniden (reg. 531—79) in das Pehlvi übersetzt ward, woran sich später dann bekanntlich Uebersetzungen in fast alle Sprachen Vorderasiens und Europa's angeschlossen haben[222]). Die jetzige Textrecension desselben scheint im Dekhan stattgefunden zu haben[223]), während ein daraus gemachter Auszug, der Hitopadeça, [wohl] in Palibothra am Ganges zusammengestellt ward. Eigenthümlich und darum alsbald überall wiederzuerkennen ist die Form der indischen Fabelsammlungen*), insofern ein Hauptereignifs, welches erzählt wird, stets den Rahmen bildet, in welchem dann die verschiedensten Erzählungen zusammengefafst werden. — An die Fabeln schliefsen sich die Märchen und Romane an[224]), in welchen die reiche

gedrängt, s. z. B. Ṛik X, 28, 4, aber für die Verwerthung derselben in der Weise, wie die Fabel es thut, findet sich in älterer Zeit nichts vor; nur das Schreien, Aasfressen, und die Feindschaft mit dem Hunde werden als Characteristica des Schakals erwähnt (in Çatap. XII, 5, 2, 5 wird der Schakal zwar mit dem Wort vidagdha in Bezug gebracht, was immerhin bemerkenswerth ist; doch bedeutet dasselbe daselbst nur: verbrannt oder verwest). Keller's Anschauungen über das hohe Alter der von ihm herangezogenen indischen Autoren sind unbegründet.

222] s. hierüber Benfey's an Kosegarten's Ausgabe des Textes (1848) sich anschliefsende Uebersetzung (1859), in welcher die spätere Verbreitung der ind. Fabelstoffe über den Occident in bahnbrechender Weise dargestellt ist. Eine neue Textausgabe haben Kielhorn u. Bühler in der Bombay Sanskrit Series (1868 fg.) gegeben.

223] aus Benfey's Untersuchungen hat sich ergeben, dafs in derselben der ursprüngliche, vermuthlich auf buddhistischem Grunde ruhende Text sehr bedeutende Wandlungen erfahren hat, so dafs curioser Weise eine in dem letzten Viertel des 15. Jahrh. aus einer lateinischen, ihrerseits auf einem hebräischen Texte beruhenden, Uebertragung gemachte deutsche Uebersetzung den alten Text getreuer repräsentirt, als dies in der uns vorliegenden Sanskṛit-Form, von der übrigens noch dazu zwei oder mehr Recensionen existiren, der Fall ist, s. Ind. Streif. II, 166. Für das 14. Cap. des Kalila va Dimna, für welches bis jetzt kein indisches Original vorlag, ist dasselbe ganz neuerdings durch Anton Schiefner in tibetischer Uebersetzung aufgefunden worden, s. dessen Bharatae responsa St. Petersburg 1875.

*) ganz dasselbe findet übrigens auch im Mahâ-Bhârata statt.

224] hier ist vor Allem Somadeva's Kathâ saritsâgara aus dem 12. Jahrh. zu nennen, herausgegeben durch Herm. Brockhaus (1839—66). Von der angeblich in Paiçâcî bhâshâ verfafsten Vṛihatkathâ des Guṇâḍhya, aus etwa dem sechsten (?) Jahrh., welche dem Werke des Somadeva zu Grunde liegt, ist neuerdings durch Burnell und Bühler eine Bearbeitung durch Kshemaṃkara aufgefunden worden, s. Ind. Antiquary I, 302 fg. Daṇḍin's etwa dem 6. Jahrh. angehöriges Daçakumâracaritam ward herausgegeben durch Wilson (1846) und Bühler (1873). Subandhu's Vâsavadattâ (aus dem 7. Jahrh.?) ist mit einer trefflichen literargeschichtlichen Einleitung von Hall edirt worden (1859 Bibl. Ind.). Bâna's Kâdambarî aus etwa derselben Zeit erschien in Calc. 1850. Ueber die letzteren drei Werke s. meine Ind. Streifen I, 308—386.

Phantasie der Inder ihren ganz besonderen Reiz und Zauber auf das Wunderbarste hat walten lassen: auch sie theilen mit den Fabeln jene eigenthümliche Rahmen-Einflechtung und sind dadurch, wie durch zahlreiche Einzelnheiten, als die ursprüngliche Quelle der meisten arabischen, persischen und abendländischen Märchen und Erzählungen hinlänglich markirt, wenn sich auch für diese vor der Hand wenigstens die entsprechenden indischen Texte selbst nur sehr spärlich nachweisen lassen.

Was endlich den letzten Zweig der indischen Poesie, die Geschichte und die Geographie betrifft, so ist es cha-
(197) rakteristisch genug, dafs wir sie eben füglich nur als einen Zweig der Poesie betrachten können, und zwar nicht etwa wegen ihrer Form, denn die poetische Form ist ja auch der Wissenschaft zugehörig, sondern wegen ihres Inhalts, und der Behandlungsweise desselben. Wir hätten sie allenfalls auch können als einen Theil der epischen Poesie aufführen, ziehen indefs vor sie davon zu trennen, insofern die hieher gehörigen Werke alles rein Mythische geflissentlich von sich fern halten. Dafs die alten Purâṇa historische Theile enthielten, in den vorhandenen Purâṇa dagegen diese sich nur auf reine Nomenclatur der Dynastieen und Könige beschränken, wobei sie in gewaltigem Widerspruch theils mit sich unter einander, theils mit der Chronologie treten, haben wir bereits bemerkt. Denselben Widerspruch finden wir nun in allen hieher gehörigen Werken wieder, insbesondere in dem Hauptrepräsentanten derselben, der Râjataraṃgiṇî, Geschichte von Kashmir [des Kalhaṇa], welche dem 12. Jahrh. p. Chr. angehört: zwar haben wir es hier nicht blos mit nackten Daten zu thun, dafür aber mit einem Dichter, der mehr Dichter als Historiker ist, übrigens sich auf eine Menge Vorgänger beruft. Nur da, wo die Verfasser dieser Schriften gleichzeitige Gegenstände behandeln, sind ihre Angaben von entschiedenem Werth, obschon gerade da ihr Urtheil natürlich im höchsten Grade befangen ist. Einzelne Ausnahmen indefs scheint es doch auch hier zu geben, und insbesondere sich in manchen

Fürstengeschlechtern Familienchroniken, die von ihren Hauspriestern geführt wurden, erhalten zu haben, die im Ganzen ziemlich glaubwürdig*) scheinen[225]. — Was die Geographie betrifft, so finden sich in den verschiedenen Purâṇa mehrfach nackte Aufzählungen von Bergen, Völkern, Flüssen u. dergl.[226]. Es werden aber auch moderne Schriften darüber angeführt, die indefs nur dem Namen nach bekannt sind. — Eine Hauptquelle übrigens für Geschichte und Geographie bilden die überaus zahlreichen (198) Inschriften und Schen-

*) nur darf der Stammbaum nicht etwa zur Sprache kommen, denn diese Stammtafeln gehen fast regelmäfsig bis in die epischen Heldengeschlechter hinauf.

[225] von wirklich historischer Bedeutung scheinen einige Angaben in dem astrologischen Lehrbuch Gârgî saṃhitâ, Cap. Yugapurâṇa, zu sein, in welchen über die Beziehungen der Yavana zu Indien gehandelt wird, s. Kern Vorrede zu Varâhamih.'s Bṛihat Saṃh. p. 33 fg. Auch in dem Harshacarita Bâṇa's scheint ein Werk vorzuliegen, welches gute Nachrichten enthält, s. Hall Vorrede zur Vâsavadattâ p. 12 fg. (1859). Und das Gleiche gilt von dem so eben von Bühler mit einer sehr werthvollen Einleitung edirten Vikramâñkacarita des Bilhaṇa aus Kashmir, abgefafst etwa 1085, in 18 sarga, welches theils für das Heimathland des Dichters und die von ihm in langen Reisen besuchten Hauptstädte Indiens, theils für die Geschichte der Câlukya-Dynastie, deren damaligen Vertreter Tribhuvanamalla zu verherrlichen es bestimmt ist, sehr wichtige und authentische Nachrichten giebt. — Nach Bühler's Meinung (Vikram. Einl. p. 3) darf man sich denn auch auf die annoch vorhandenen Bibliotheken der Jaina, und ich möchte hinzufügen, auch auf die eigene Literatur derselben, die ganz besonders reich an legendenhaften Werken (caritra) ist, noch einige Hoffnung auf historische Ausbeute machen. Zwar das Çatruṃjaya Mâhâtmyam des Dhaneçvara, in 14 sarga, in Valabhî unter König Çilâditya, Ende des 6. Jahrh., verfafst, giebt wenig wirklich Historisches, meist nur Legenden und Märchen, s. meine Abh. darüber (1858) p. 12 fg. (Bühler am a. O. p. 18 setzt dies Werk übrigens erst in das 13. Jahrh.; ähnlich schon Lassen Ind. Alterth. IV, 761, s. jedoch meine Abh. über die Bhagavatî I, 369). Aber es haben sich bei den Jaina denn doch u. A. auch über die alten, allerdings fast ganz sagenhaft gewordenen Könige Vikramârka und Çâlivâhana allerhand Angaben erhalten, die Beachtung verdienen. Das vor Kurzem von H. Jacobi behandelte Vîracaritram des Ananta freilich, welches, s. Indische Studien XIV, 27 fg., die Kämpfe zwischen den Nachkommen Beider, unter Hinzuziehung einer dritten sagenhaften Persönlichkeit, des Çûdraka, dem die Verdrängung des Sohnes des Çâlivâhana aus Pratishṭhâna mit Hülfe des Mâlava-Königs, Sohnes des Vikramârka, gelang, schildert und frisch und anschaulich geschrieben ist, hat allem Anschein nach nur wenig wirklich historischen Kern, beansprucht ja auch direct eine Nachahmung des Râmâyaṇa zu sein! Auch die Sinhâsanadvâtrinçikâ, in verschiedenen Recensionen, deren eine, das Vikramacaritram, dem Vararuci zugetheilt wird (s. oben p. 218), bietet fast nur, und die Vetâlapañcavinçatî ganz ausschliefslich, Märchenhaftes. Die Geschichte des Bhojaprabandha über König Bhoja und seinen Dichterhof sind wohl Phantasiegebilde.

[226] von besonderem Interesse hiefür sind die kûrmavibhâga genannten Abschnitte in den astrologischen Texten, s. Kern Vorrede zu Varâhamihira p. 32 und in den Ind. Stud. X, 209 fg. Cunningham's sonst höchst verdienstliches Werk: Ancient Geography of India (1871) hat leider hierauf gar nicht reflectirt.

kungsurkunden*), die durch ihren oft sehr bedeutenden Umfang in der That fast als ein eigenthümlicher Literaturzweig gelten können: sie sind gewöhnlich in Prosa abgefaſst, doch meist mit Einmischung von Versen. Von verhältniſsmäſsig geringer Zahl sind die Münzen, die indeſs grade für eine bisher in ihren Details ganz unbekannte Periode überraschend reiche Aufschlüsse gegeben haben, für die Zeit nämlich der griechisch-baktrischen Könige[227]).

Nach dieser allgemeinen Uebersicht der Sanskritpoesie wenden wir uns nunmehr zu dem zweiten Theile der Sanskrit-Literatur, zu den Werken nämlich der Wissenschaft und Kunst.

Voran[228]) stellen wir die Sprachwissenschaft, und zwar zunächst die Grammatik.

Die Anfänge der grammatischen Wissenschaft und ihre allmälige Entwickelung haben wir bereits mehrfach zu erwähnen Gelegenheit gehabt. An dem Studium und der Recitation der vedischen Texte ist sie erwachsen und diejenigen Werke, welche sich damit speciell beschäftigen, sind, durch ihren heiligen Gegenstand geschützt, uns denn auch zum Theil erhalten worden. Dagegen fehlen uns die Vorstufen desjenigen Sprachstudiums, welches sich auf den gesammten Kreis der Sprache ihn völlig umfassend richtete**) und treten wir

*) auf metallenen Platten: zuerst erwähnt in Yâjnavalkya's Gesetzbuch und im Pañcatantra; in Manu's Gesetzbuch sind sie noch nicht gekannt. [s. die speciellen Angaben hierüber in Burnell's Elements of South Ind. Palaeogr. p. 63 fg.]

[227]] Wilson's Ariana Antiqua (1841) und Lassen's indische Alterthumskunde (1847–61) bilden noch immer die Hauptfundgruben und Grundlagen der Forschung auf dem Gebiet der indischen Geschichte. Um die Münzkunde und die Inschriften haben sich in neuerer Zeit auch Burgess, Burnell, Cunningham, Dowson, Eggeling, Fergusson, Edw. Thomas, Vaux besondere Verdienste erworben.

[228]] die allgemeine Angabe: chandovat sûtrâṇi bhavanti im MBhâshya zu I, 1, 1 f. 44a, welche den Sûtra im Allgemeinen vedischen Sprachgebrauch zuschreibt, wird von Kaiyaṭa dahin erläutert, daſs darunter nicht die vaiçeshikasûtrâṇi z. B. zu verstehen sein, sondern nur die vyâkaraṇasûtrâṇi, weil diese eben zum Veda als aṅga gehörten, s. Ind. Stud. XIII, 453.

**) nur in Yâska's Nirukti sind dergl. Anfänge erhalten, doch steht die Etymologie, die Wurzel- und Wortbildungsforschung, darin noch auf einer sehr naiven Stufe.

vielmehr gleich mitten in das grofsartige Gebäude ein, das Pâṇini's Namen als den seines Erbauers trägt und das mit vollem Rechte das bewundernde Staunen jedes Eintretenden in Anspruch nimmt*). Die Grammatik des Pâṇini zeichnet sich vor allen ähnlichen Werken anderer Völker aus, theils durch die überaus gründliche Erforschung der Wurzeln und (199) Wortbildungen, theils durch die scharfe Präcision des Ausdrucks, welche in änigmatischer Kürze die Zusammengehörigkeit und Verschiedenheit der Formen charakterisirt: es wird dies möglich durch eine willkürlich erfundene algebraische Terminologie, deren einzelne Theile mit einander in der engsten Harmonie stehen, und die dadurch, dafs sie für alle Erscheinungen der Sprache ausreicht, die tiefe Durchdringung des gesammten Sprachgutes und den aufserordentlichen Scharfsinn des Erfinders bekundet. Zwar ist wohl nicht anzunehmen, dafs Pâṇini der Erfinder dieser Methode überhaupt ist, insofern er theils direct z. B. eine Sammlung von primären Affixen (uṇ-âdi) voraussetzt, theils in seinem Werke für mehrere grammatische Elemente doppelte Kunstausdrücke vorkommen, von denen der eine ihm selbst eigen, der andere dagegen nach dem Zeugnisse seiner Commentatoren von den östlichen Grammatikern entlehnt ist**): jedenfalls aber scheint er es gewesen zu sein, der diese Methode verallgemeinert nnd auf das ganze Sprachgut erstreckt hat. Von denjenigen seiner Vorgänger, die er direkt namhaft macht, und deren Namen zum Theil in Yâska's Nirukti oder in den Prâtiçâkhyasûtra, resp. den Âraṇyaka, wiederkehren, mögen wohl einige ihm darin bereits vorgearbeitet haben, insbesondere etwa schon Çâkaṭâyana, dessen Grammatik angeblich noch existirt (Wilson Mack. Coll. I, 160), ohne dafs aber etwas Näheres darüber bekannt ist[229]).

*) so schon des Pater Pons in den Lettres Édifiantes 26, 224. Paris 1743.

**) s. Böhtlingk in der Einleitung zu Pâṇini p. XII, und in der Schrift über den Accent im Sanskrit p. 64.

[229]] G. Bühler hat in Benfey's Orient nud Occident II, 691–706 (1863) III, 181—2 (1864) über einen Commentar (cintâmaṇivṛitti) zum çabdânuçâsana des Çâkaṭâyana berichtet; Pâṇini's Werk ergiebt sich hienach (p. 703) geradezu

Es frägt sich nun, wann Pâṇini gelebt hat. Böhtlingk, dem wir eine treffliche Ausgabe desselben verdanken, hat seine Zeit zu fixiren versucht, und zwar für die Mitte des 4. Jahrhunderts a. Chr., aber dieser Versuch scheint ein mifslungener. Von den dafür angeführten Gründen ist nur der eine annähernd stichhaltig, dafs nämlich Pâṇini im Kathâsaritsâgara, einer Märchensammlung aus dem 12. Jahrhundert, als Schüler eines Varsha angegeben wird, der in Pâṭaliputra unter der Regierung des Königs Nanda, des (200) Vaters von Candragupta (Σανδροκυπτος), gelebt habe: aber theils ist natürlich die Auktorität eines solchen Werkes für einen um 15 Jahrhunderte zurückliegenden Zeitpunkt eine höchst fragliche, theils steht auch damit die Angabe des Buddhisten Hiuan Thsang, der in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts Indien durchreiste, direkt in Widerspruch, sowohl in Bezug auf die Zeit als den Ort. Hiuan Thsang spricht nämlich, wie Reinaud*) mém. sur l'Inde p. 88 angiebt, von einer doppelten Existenz des Pâṇini, deren erste einer mythischen Zeit angehört, während er die zweite 500 Jahr nach Buddha's Tod versetzt, d. i. 100 Jahr nach der Regierung des Königs Kanishka, den er 400 Jahr nach Buddha leben läfst: da nun dieser den Münzen nach bis 40 p. Chr. regierte (Lassen II, 413), so hätte hiernach Pâṇini erst 140 p. Chr. gelebt. Diese so bestimmte Angabe nun, die Hiuan Thsang an Ort und Stelle vorfand, kann schwerlich rein erfunden sein, während auf jene mythische Existenz, so

„als eine verbesserte, vervollständigte und theilweise umgearbeitete Auflage" desselben. Der Verf. des Comm., Yakshavarman, selbst ein Jaina, bezeichnet in seiner Einleitung auch den Çâkaṭâyana als einen solchen, nämlich als „mahâçramaṇasaṃghâdhipati." S. noch Ind. Stud. XIII, 396. 397.

*) leider ist der Text des Hiuan Thsang unbekannt: er scheint viel wichtiger zu sein als die Beschreibung der Reise des Fa Hian und bedeutend mehr in das Einzelne zu gehen. [Diesem Defect ist seitdem durch S. Julien's Bearbeitung der Lebensgeschichte und der Memoiren Hiuan Thsang's (1857 fg. 3 voll.) abgeholfen. Und zwar hat sich daraus ergeben, dafs jene bei Reinaud daraus gemachte Mittheilung nicht ganz exact war, indem die wirkliche Existenz Pâṇinis darin keineswegs erst 500 Jahr nach Buddha gesetzt, vielmehr nur berichtet wird, dafs es zu dieser Zeit in seinem Geburtsort noch eine ihm zu Ehren errichtete Statue gab (s. Siyuki I, 127), während er seinerseits als dans une haute antiquité zurückreichend galt.]

wie darauf, dafs er den Pâṇini zum Buddhisten macht, wohl kein Gewicht zu legen sein möchte[230]). Als Geburtsort des Phonini nennt er den Ort Pholotoulo etwa 1½ Meile nordwestlich vom Indus, und dazu stimmt der Name Çâlâturîya, dessen Bildung Pâṇini angiebt, und den er in späteren Schriften selbst führt, da das demselben zu Grunde liegende Çalâtura mit jenem chinesischen Pholotoulo lautlich identisch ist*): dafs Pâṇini eben diesem nordwestlichen Theile Indiens mehr angehörte als dem östlichen, ergiebt sich auch aus den geographischen Angaben, die sein Werk enthält, ziemlich deutlich**), indefs nimmt er allerdings auch auf die östlichen (201) Theile Indiens oft genug Bezug, und könnte wohl, wenn auch dort geboren, später sich hier niedergelassen haben. Von den beiden andern Gründen, aus denen Böhtlingk die Zeit Pâṇini's zu bestimmen sucht, fällt der eine, dafs nämlich Amara Siṅha jünger sei, „der doch selbst um die Mitte des 1. Jahrhunderts a. Chr. gelebt habe," mit der völligen Nichtigkeit dieser letztern Voraussetzung, während

230] der wahre Sachverhalt ist vielmehr der, dafs über Pâṇini's Zeit selbst gar nichts weiter direkt ausgesagt und nur eine Legende mitgetheilt wird von einem buddhistischen Missionar, der seinerseits an dem Concil unter König Kanishka Theil genommen, von da nach Pâṇini's Geburtsort kam und daselbst einem Brâhmaṇa, der seinen Sohn beim Unterricht in der Grammatik züchtigte, mitgetheilt habe, derselbe sei ja Pâṇini selbst, der wegen seiner häretischen Neigungen in seiner früheren Geburt noch immer nicht erlöst, sondern gerade jetzt eben als sein Sohn wiedergeboren sei, s. Ind. Stud. V, 4.

*) die Commentatoren machen Çalâtura zum Wohnsitze der Vorfahren des Pâṇini, wie denn in der That die betreffende Regel bei Pâṇini so zu fassen ist: der chinesische Reisende aber, der seine Angaben eben an Ort und Stelle vorfand, ist sicher eine bessere Auktorität, zumal zu bemerken ist, dafs jene Regel (IV, 3, 94) den Angaben der Kalkuttaer Scholiasten nach im Bhâshya des Patamjali nicht erklärt wird, möglicher Weise also gar nicht dem Pâṇini, sondern resp. erst der Zeit nach Patamjali angehört. [In der That findet sich der Name Çâlâturîya im Bhâshya nicht vor, wohl aber wird Pâṇini darin Dâkshîputra genannt, und das Geschlecht der Dâkshi gehörte zu den Vâhîka im Nordwesten, s. Ind. Stud. XIII, 395. 367. Auch der ihm in späteren Schriften zugewiesene Name Çâlaṅki, der sich im Bhâshya zwar wirklich findet, jedoch ohne dass erhellt, ob er damit gemeint ist, führt zu den Vâhîka, s. Ind. Stud. XIII, 395. 375. 429. Hiuan Thsang bezeichnet Pâṇini direkt als zu den Gandhâra (Γανδαροι) gehörig.]

**) auch der Umstand spricht wohl hiefür, dafs die beiden einzigen Werke, welche Legenden über ihn und seinen Commentar enthalten, Kathâsaritsâgara sowohl als Râjataraṃgiṇî in Kashmir abgefafst sind. [Ueber die geographischen Angaben bei Pâṇini s. Bhandarkar im Indian Antiquary I, 21 1872, so wie Ind. Stud. XIII, 302. 366.]

der andere aus der Râjataraṃgiṇî, also einer ziemlich unlauteren, dem Kathâsaritsâgara gleichzeitigen Quelle entnommen ist, und überdem auf einer Vermischung der nördlichen und der südlichen buddhistischen Zeitrechnungen, also einem ganz unsicheren Grunde beruht. Es wird nämlich daselbst erzählt, dafs das Mahâbhâshyam (d. i. der grofse Commentar zu Pâṇini, der dem Pataṃjali zugeschrieben wird) auf Befehl des Königs Abhimanyu durch Candra in dessen Reiche eingeführt worden sei, und letzterer auch selbst seine eigene Grammatik verfafst habe. Die nördlichen Buddhisten nun geben einstimmig an, dafs Kanishka (der unmittelbare Vorgänger des Abhimanyu) 400 Jahr nach Buddha's Tode gelebt habe: setzt man nun letzteren mit den südlichen Buddhisten 544 a. Chr., so würde danach allerdings Kanishka 144 a. Chr., resp. Abhimanyu etwa 120 a. Chr. zu setzen sein*): den Münzen nach indefs, jedenfalls einer sicheren Auktorität**), hat Kanishka (Kanerki) bis 40 p. Chr. regiert (Lassen II, 413), Abhimanyu selbst kann also erst 160 Jahr später, als jene Rechnung angiebt, regiert haben (nach Lassen a. a. O. bis 65 p. Chr.). Wenn wir nun auch im Uebrigen Böhtlingk's weitere Beweisführung annehmen wollten, so würde doch Pâṇini's Zeit nunmehr statt um 350 a. Chr., wie sein Resultat lautet, jedenfalls 160 Jahr später anzusetzen (**202**) sein. Im Hinblick auf die Angabe des Hiuan Thsang indefs, ist der Angabe der Râjataraṃgiṇî wohl vor der Hand jeder Glaube zu versagen. Hat Pâṇini wirklich erst 100 Jahr *nach* Kanishka, 140 p. Chr. gelebt[231]), so kann der Commentar zu seinem Werke selbstverständlich nicht unter Abhimanyu, dem Nachfolger des Kanishka, bestanden haben, resp. in Kashmir

*) wie Böhtlingk a. a. O. p. XVII. XVIII. annimmt: s. auch Reinaud mémoire sur l'Inde p. 79.

**) deren sich Böhtlingk übrigens noch nicht bedienen konnte, da sie erst einige Jahre nach seiner Ausgabe des Pâṇini bekannt geworden ist.

[231]] davon, dafs dies aus den Angaben bei Hiuan Thsang zu folgern sei, ist nach dem jetzt vorliegenden Wortlaut derselben (s. oben Note 230) nicht mehr die Rede; die Angabe der Râjataraṃgiṇî wird somit hierdurch in keiner Weise angefochten.

eingeführt worden sein! — Dafs übrigens Pâṇini's Zeit keinesfalls, wie Böhtlingk annimmt, um 350 a. Chr. gesetzt werden kann, wenn wir auch auf das bisher Auseinandergesetzte gar nicht reflectiren wollten, dafür haben wir einen sehr gewichtigen Grund in dem Werke selbst, insofern Pâṇ. nämlich darin einmal die yavana, d. i. Ἰαονες Griechen*), erwähnt, resp. die Bildung des Wortes yavanânî lehrt, wozu, dem

*) Lassen (Ind. Alt. I, 729) hat behauptet, dafs die älteste Bedeutung des Wortes Yavana wahrscheinlich Arabien sei, weil der aus Arabien kommende Weihrauch yâvana genannt wird: aber diese Behauptung ist entschieden irrig: letzteres Wort findet sich bis jetzt erst im Amarakosha und zwar daselbst neben turushka, einem schwerlich sehr alten Worte, es mag daher entweder erst der Zeit der Handelsverbindungen mit Arabien kurz vor Muhammed oder gar mit den muhammedanischen Arabern angehören, oder es könnte auch sogar, wie yavaneshṭa Zinn [Hemac. 1041, nach Böhtlingk-Rieu Blei, nicht Zinn] und yavanapriya, Pfeffer, die Haupthandelsgegenstände mit den Griechen in Alexandrien, möglicher Weise gar nicht von den Arabern, sondern von diesen benannt sein, da dieselben den Weihrauch ebenfalls, wie Zinn und Pfeffer, aus Indien holten (Lassen I, 286 not.)! Ueberall wo wir die Yavana im Epos oder anderen dergl. älteren Schriften erwähnt finden, können nur die Griechen darunter verstanden werden. [Es entscheidet hiefür die fast stetige Verbindung derselben mit den Kamboja, Çaka etc., s. Ind. Streifen II, 321. Ind. Stud. XIII, 371. Der Name Yavana ist dann mit der Zeit auf die politischen Nachfolger der Griechen in der Beherrschung des westlichen Indiens, also die Indoskythen selbst, auf die Perser (Pârasîka, deren Frauen z. B. von Kâlidâsa im Raghuv. IV, 61 als Yavanî bezeichnet werden), schliefslich auf die Araber resp. Moslims übergegangen, s. Ind. Stud. XIII, 308. Allerdings hat sich vor Kurzem Râjendra Lâla Mitra, im Journ. As. of Beng. 1874 p. 246 fg., dagegen erklärt, dafs unter den Yavana ursprünglich die Griechen zu verstehen seien; seine Gründe sind indefs grofsentheils höchst wundersamer Art. Vergl. hiezu noch meinen Brief im Indian Antiqu. IV, 244 fg. (1875), in welchem ich insbesondere darauf hinweise, dafs der Name Yavana in Indien wohl erst durch Alexander, resp. durch die persischen Dollmetscher desselben, populär geworden ist, wenn er auch etwa schon vorher durch die in Darius' Heer als Hülfstruppen dienenden Inder in Indien bekannt geworden sein mag.] — Eine merkwürdige Sage in den Purâṇa und im XII. Buche des M.Bhârata ist die vom Kampfe des Kṛishṇa mit dem Kâlayavana, dem schwarzen Yavana, der so, wie es scheint, im Gegensatze zu den (weifsen) Yavana genannt ist? Sollten hier etwa afrikanische, oder braune semitische Völker verstanden sein, die in feindliche Berührung mit Indien gekommen wären? In der Zeit des Daçakumâra wird in der That unter den Kâlayavanâs (wie unter Yavana selbst) ausdrücklich ein seefahrendes Volk verstanden, und zwar nach Wilson jedenfalls wohl die Araber. Bei jener Sage in den Purâṇa und im M.Bhârata dagegen ist keine Beziehung auf die See bemerkbar, und Wilson (Vishṇu Pur. 565. 66) bezieht sie daher auch auf die Griechen (und zwar die baktrischen Griechen). Dafür spricht auch vielleicht, dafs jener Kâlayavana mit einem Gârgya in Verbindung gesetzt wird, da ja dem Garga wenigstens, der stets als einer der ersten Astronomen der Inder erscheint, ein Vers zugeschrieben wird, der die Yavana, d. i. hier unstreitig die Griechen, in hohem Grade verherrlicht. Möglicher Weise ist dies eben der Grund, weshalb man den Gârgya mit dem Kâlayavana in Verbindung gebracht hat.

Vârttika nach, lipi „Schrift" zu ergänzen ist, und welches demnach „die Schrift der Yavana" bezeichnet[232]. — Der Tod Pâṇini's durch einen Löwen wird im Pañcatantra erwähnt: abgesehen von der (203) Frage, ob der betreffende Vers ursprünglich dem Texte angehört oder nicht, läſst sich ja auch im Uebrigen daraus keine Zeitbestimmung entnehmen[233].

Pâṇini's Werk nun bildet die Grundlage für die grammatische Forschung und die Richtschnur für den Sprachgebrauch selbst bis auf die heutige Zeit: seiner vielfachen Dunkelheit wegen ist es sehr früh commentirt worden, und zwar sind uns auch, was sonst nirgend der Fall ist, einige

[232] über die verschiedenen Erklärungen, die für dies Wort versucht worden sind, s. Ind. Stud. V, 5—8. 17 fg. Burnell Elem. of S. Ind. Pal. p. 7. 93 (derselbe hält es für not unlikely, that lipi has been introduced into Indian from the Persian dipi.)

[233] die Frage nach der Lebenszeit Pâṇini's ist, seit ich Obiges schrieb, vielfach verhandelt worden. M. Müller machte dagegen zuerst, und mit Recht, den richtigen Sachverhalt der Angaben Hiuan Thsangs geltend. Davon abgesehen halte ich indeſs im Uebrigen an dem oben Gesagten auch jetzt noch fest s. Ind. Stud. IV, 87. V, 2 fg. Auf die unbestimmten äuſseren Zeugnisse wird schwerlich viel Gewicht zu legen sein. Der Wortschatz Pâṇini's selbst kann uns (vergl. yavanânî) allein sichere Auskunft geben. Und auf diesem Wege ist Goldstücker vorgegangen in seinem durch wahrhaft tiefe Erforschung desselben, wie der unmittelbar dazu gehörigen Literatur höchst ausgezeichneten Werke: Pâṇini, his place in Sanskṛit Literature (im September 1861); er gelangt dabei zu dem Resultat, daſs Pâṇini älter sei als Buddha, als die Prâtiçâkhya, als alle vedischen Texte, die wir haben, mit Ausnahme der drei Saṃhitâ des Ṛik, Sâman und schwarzen Yajus, älter als alle individuellen Autoren irgend welcher Art mit alleiniger Ausnahme von Yâska (p. 243). Ich habe bereits im Mai 1861, noch vor dem separaten Erscheinen dieses Werkes, welches zuvor (Nov. 1860) als Vorrede zu Goldstücker's photolithographischer Ausgabe des Mânavakalpasûtra erschien, in einer eingehenden Gegenschrift in den Ind. Stud. V, 1—176 diese Annahmen Punkt für Punkt zu widerlegen gesucht, und zwar, wie ich meine, mit Erfolg; für die nachbuddhistische Zeit Pâṇini's vergl. insbesondere die auf p. 136—142 angeführten Data; Bühler's Abhandl. über Çakaṭâyana (1863 s. oben Note 229) bildet dazu eine treffliche Ergänzung. Zu der Erwähnung der Yavanânî kommt noch ein eigenthümlicher Umstand, auf den Burnell neuerdings (Elem. of South Ind. Pal. p. 96) hingewiesen hat; die dem Bhâshya zufolge dem Pâṇini eigenthümliche Zahlbezeichnung nämlich durch die alphabetische Reihenfolge der Buchstaben (i = 2), auf welche Goldstücker „Pâṇini" p. 53 zuerst aufmerksam machte, findet sich nur bei ihm und ist „precisely similar to the Greek and Semitic notation of numerals by letters of the alphabet". Wenn im Uebrigen die Nachrichten der Griechen über die Bundesbeziehungen der *Οξυδραγκαι* und der *Μαλλοι* richtig sind, der Bund derselben also wirklich erst aus Furcht vor Alexander entstanden ist, während sie bis dahin in steter Feindschaft gelebt hatten, so würde allem Anschein nach auch Âpiçali, und somit denn natürlich erst recht Pâṇini, nach Alexander zu setzen sein, s. Ind. Stud. XIII, 375 n.

dieser ersten Erklärungen wirklich erhalten: voran stehen die Paribhâshâ, Erläuterungen einzelner Regeln von unbekannten Verfassern, darauf folgen die Vârttika (von vṛitti, Erklärung) des Kâtyâyana*), und danach das Mahâbhâshyam des Patamjali. Was die Zeit des Kâtyâyana betrifft, so bezieht Böhtlingk die Nachricht des Hiuan Thsang, dafs 300 Jahr nach Buddha's Tode, also 240 a. Chr.**), le docteur Kia to yan na in Tâmasavana im Penjab gelebt habe, auf diesen Kâtyâyana: wenn aber derselbe Reisende, wie wir sahen, die zweite Existenz des Phonini selbst erst 500 Jahr nach Buddha's Tode setzt, so wird eine solche Beziehung dadurch natürlich höchst prekär, und leidet jene Angabe ja auch im Uebrigen an und für sich an der gröfsten Unbestimmtheit, insofern jener „docteur" ja gar nicht als Grammatiker, sondern nur als Sprofs der Kâtyafamilie überhaupt bezeichnet ist[234]): selbst angenommen aber, sie sei wirklich auf ihn zu beziehen, jedenfalls stünde sie zum wenigsten im Widerspruch mit der freilich an und für sich ziemlich auktoritätslosen Sage im Kathâsaritsâgara, welche jenen Kâtyâyana theils gleichzeitig mit Pâṇini macht, theils ihn für identisch mit Vararuci erklärt, einem Minister des Königs Nanda, des Vaters des Candragupta (Σανδροκυπτος), wonach er denn allerdings etwa um 350 a. Chr. gelebt hätte. Was das Zeitalter des Mahâbhâshya betrifft[235]), so fällt, wie (204) wir gesehen haben, die

*) der eben darin schon mehrere Paribhâshâ erwähnt.

**) nach der Zeitrechnung der südlichen Buddhisten nämlich: resp. aber nur 60 a. Chr., insofern Kanishka, dessen Zeit, wie wir sahen, durch die Münzen für 40 p. Chr. feststeht, von Hiuan Thsang 400 Jahr nach Buddha's Tod gesetzt wird.

[234]] dies ist durchschlagend, während auf die zweite Existenz des Phonini, wie wir bereits sahen (Note 230), gar kein Gewicht zu legen ist. Ueber die verschiedenen Kâtya, Kâtyâyana z. B. zur Zeit des Bhâshya selbst s. Ind. Stud. XIII, 399.

[235]] der Name Patamjali's (man sollte Pât° erwarten!) steht jedenfalls zu dem des Patamcala Kâpya im Lande der Madra im Yâjnavalkîyakâṇḍa des Çatap. Br. irgendwie in Bezug; er kehrt wieder (s. unten p. 254) als Name des Verfassers der yogasûtra. Patamjali erscheint als Name einer der Vorgeburten Buddha's (nro. 242, bei Westergaard Catalogus p. 39.) Im Pravarâḍhyâya § 9 (yajuḥpariç.) werden die Patamjali zu dem Geschlecht des Viçvâmitra gerechnet. — Späteren Angaben zufolge ist unter Gonardîya, der viermal im Bhâshya citirt wird,

Angabe der Râjataramginî, dafs dasselbe unter Abhimanyu, dem Nachfolger des Kanishka, also zwischen 40—65 p. Chr. schon in Kashmir eingeführt worden sei, jedenfalls nach dem oben Angeführten vor der Hand in Mifskredit[236]). Wir sind somit für die Zeit dieser Erklärungen vor der Hand ebenso, wie für die des Pâṇini selbst, ohne Aufschlufs: aus ihrem Innern dagegen, wenn sie uns erst vorliegen werden, wird sich sicher durch die grofse Zahl von Wörtern, welche sie enthalten, ein ziemlich anschauliches Bild der Zeit, in welcher sie entstanden sind, zusammenstellen lassen[237]), wie sich ein

Patamjali selbst zu verstehen, und das Gleiche gilt auch von dem Namen Goṇikâputra, s. hierüber Ind. Stud. V, 155. XIII, 316. 323. 403.

[236]] mit Nichten, s. Note 231.

[237]] auf Grund der in Benares 1872 durch Râjârâmaçâstrin und Bâlaçâstrin publicirten lithographirten Ausgabe des Mahâbhâshya mit Kaiyaṭa's Commentar (aus etwa dem 7. Jahrh.? s. Ind. Stud. V, 167) habe ich in den Ind. Stud. XIII, 293—502 ein dgl. Bild zu entwerfen gesucht. Der erste Abschnitt des Werkes, nebst Kaiyaṭa und der dem 18. Jahrh. angehörigen Glosse des Nâgeça dazu, erschien schon 1856 durch Ballantyne. Auch ist kürzlich (1874) eine photolithographische Copie des ganzen Bhâshya, welche Goldstücker auf Kosten der indischen Regierung veranstaltet hat, in London erschienen (in 3 voll. vol. I das Bhâshyam, vol. II Bhâshyam mit Kaiyaṭa's Comm., vol. III Nagojibhaṭṭa's Schol. zu Kaiyaṭa). — Die Abfassungszeit des Mahâbhâshya fixirte Goldstücker in seinem „Pâṇini" p. 228 fg. insbesondere auf Grund der darin vorliegenden Angabe: „aruṇad Yavanaḥ Sâketam", die auf einen Kriegszug des Menandros (144—120 a. Chr.) gegen Ayodhyâ zu beziehen sei, eben auf dessen Zeit, speciell auf 140—120 a. Chr. Die Einwendungen, die ich hiergegen in den Ind. Stud. V, 151 erhob, wurden zunächst durch eine Bemerkung Kern's in der Vorrede zur Bṛih. Saṃh. des Varâhamihira p. 37, wonach die an derselben Stelle vorliegende Angabe: „aruṇad Yavano Mâdhyamikân" nicht nothwendig auf die buddhistische Schule dieses Namens, die erst durch Nâgârjuna gegründet ward, zu beziehen sei, sondern auf ein nachweisbares Volk Namens Mâdhyamika sich beziehen könne, erheblich abgeschwächt. Und Bhaṇḍarkar trat sodann im Indian Antiquary I, 299 fg. II, 59 fg. den Beweis an, dafs Patamjali jenen Abschnitt, in welchem er von Menandros (der sei eben mit Goldst. unter dem Yavana zu verstehen) in der obigen Weise spreche, speciell zwischen 144 und 142 a. Chr. verfafst habe; er spreche nämlich darin zugleich auch von annoch für Pushpamitra (178—142) vor sich gehenden Opfern. In meiner Antwort in den Ind. Stud. XIII, 305 fg. betonte ich zunächst, dass die Beziehung des Yavana auf Menandros keineswegs feststehe, dass ferner die Gleichzeitigkeit Patamjali's mit Pushyamitra (so!) aus der betreffenden Stelle nicht nothwendig hervorgehe, endlich dafs möglicher Weise gerade diese Beispiele von Patamjali bereits vorgefunden seien, in welchem Falle sie denn eben gar nicht für ihn seinerseits, sondern für seine Vorgänger, resp. etwa gar für Pâṇini selbst, als beweiskräftig zu verwenden wären. Und wenn ich auch jetzt Bhaṇḍarkar's späteren Einwürfen (Ind. Ant. II, 238—40) gegenüber die historische Tragweite der Angabe über Pushyamitra zuzugeben geneigt bin (s. indefs Böhtlingk's gegentheilige Ansicht in Z. D. M. G. XXIX, 183 fg.), so mufs ich doch gerade für die hier in Frage

solches, obwohl nur in weiten Umrissen, schon jetzt für die Zeit des Pâṇini gewinnen läfst*). Eine Hauptschwierigkeit nämlich in letzterer Beziehung macht der kritische Zustand des Textes. Einige wenige der darin sich findenden Sûtra sind schon jetzt notorisch als dem Pâṇini nicht angehörig erkannt: es tritt aber weiter der eigenthümliche Umstand ein, dafs, den Angaben der Scholiasten in der Kalkutt. Ausgabe nach, ein gutes Drittheil sämmtlicher Sûtra in dem Mahâbhâshya gar nicht erklärt wird**): es frägt sich nun, ob dies blos defshalb geschieht, weil das betreffende Sûtram klar verständlich ist, oder ob nicht auch hie und da der Fall anzunehmen sei, dafs dasselbe wirklich noch dem Texte nicht angehörte. Vor der Hand positiv ganz ohne kritische Glaubwürdigkeit, resp. Beweiskraft für Pâṇini's Zeit sind die sogenannten Gaṇa, d. i. Reihen von Wörtern, die ein und derselben Regel folgen, und von denen stets nur das erste im Texte selbst angeführt wird: es müssen natürlich dergl. Reihen von Pâṇini verfafst worden sein, ob die vorhandenen aber dieselben sind, ist sehr fraglich und theilweise geradezu unmöglich: ja auch diejenigen, welche etwa das Mahâbhâshyam einzeln aufführt, sind, streng genommen, nur für die Zeit dieses Werkes selbst beweisend***). Auch noch eine andere War- (205) nung ist hier nöthig, die zwar an und für sich allerdings überflüssig sein sollte, die es aber, wie die Erfahrung

stehenden Beispiele sämmtlich die Möglichkeit, dafs sie zu der Klasse der mûrdhâbhishikta-Beispiele gehören, speciell betonen (am a. O. p. 315). Es mufs uns zunächst eben annoch genügen (a. a. O. p. 319), die Abfassungszeit des Bhâshya zwischen 140 vor und 60 nach Chr. zu verlegen, ein trotz dieser Unbestimmtheit, bei dem unseligen Zustande, in dem sich im Uebrigen die Chronologie der indischen Literatur befindet, ungemein wichtiges Resultat.

*) s. Ind. Stud. I, 141—57. [der hier gemachte Anfang gerieth durch den Mangel des Mahâbhâshya ins Stocken.]

**) bei einigen derselben wird bemerkt, dass sie hier nicht, oder dafs sie nicht apart erklärt würden. Das Bekanntwerden des Mahâbhâshya selbst wird uns allein über diesen Umstand befriedigende Auskunft geben können. [Schon aus Aufrecht's Angaben im Catalogus Codd. S. Bibl. Bodl. ergab sich, dafs von den 3983 Regeln Pâṇini's direkt überhaupt nur 1720 behandelt werden, und Goldstücker zeigte dann, dafs das Bhâshyam eben nicht sowohl ein Commentar Pâṇini's ist, als vielmehr eine Vertheidigung desselben gegen die ungerechten Angriffe des vârttika-Verfassers Kâtyâyana, s. Ind. Stud. XIII, 297 fg.]

***) s. Ind. Stud. I, 142. 143. 151. [XIII, 298. 302. 329.]

zeigt, leider nicht ist, nämlich die, dafs man sich hüte, Beispielen und Wörtern, die sich in den *erst vor etwa* 50 Jahren verfafsten Scholien der Kalkuttaer Ausgabe des Pâṇini vorfinden, Beweiskraft für die Zeit dieses letztern selbst zuzuschreiben: allerdings gehen dergl. Beispiele gewöhnlich auf das Mahâbhâshyam zurück, aber theils darf man, so lange dies nicht wirklich nachgewiesen ist, es auch nicht ohne Weiteres annehmen, theils bsweisen jene Beispiele, wenn sie eben wirklich als aus dem Mahâbhâshya entlehnt sich ergeben, doch nur für die Zeit dieses letzteren Werkes selbst, nicht aber für die des Pâṇini[238]).

Aufser dem System des Pâṇini haben sich dann mit der Zeit auch noch mehrere andere grammatische Systeme gebildet, die ihre eigene Terminologie für sich haben, wie denn die grammatische Literatur überhaupt eine ganz gewaltige

[238]] ganz strict trifft dies nicht zu. M. Müller hat zuerst darauf hingewiesen, dafs Pâṇini's sûtra offenbar schon von vorn herein von einer bestimmten (sei es mündlichen, sei es schriftlichen) Erklärung begleitet gewesen sind, und dafs ein guter Theil der Beispiele des Bhâshya hierauf direkt zurückzuführen sein wird; es giebt dafür sogar einen eigenen Namen im Bhâshya selbst, solche Beispiele heifsen mûrdhâbhishikta, s. Ind. Stud. XIII, 315. Leider aber haben wir nur eben nicht den geringsten Anhalt (s. Ind. Streif. II, 167), im einzelnen Falle zu entscheiden, ob ein Beispiel zu diesen mûrdh. gehört oder nicht. — Auf der andern Seite hat das Bhâshyam, wie nicht nur aus den Angaben der Râjataraṃgiṇî, sondern auch insbesondere aus den zuerst von Goldstücker beigebrachten Angaben am Schlufs des zweiten Buches von Hari's Vâkyapadîyam hervorgeht (Kielhorn hat dieselben neuerdings im Indian Antiqu. III, 285—87 in berichtigter Gestalt publicirt), mannichfache Schicksale erfahren, ist mehrfach vichinna gewesen und neu in Ordnung gebracht worden, so dafs die Möglichkeit erheblicher Veränderungen, Zusätze, Interpolationen nicht in Abrede gestellt werden kann, und somit es eigentlich für jeden einzelnen Fall a priori ungewifs bleibt, ob ein Beispiel dem Pataṃjali selbst oder erst diesen späteren Bearbeitungen (oder umgekehrt den Vorgängern Pataṃjali's, resp. Pâṇini selbst) auf Rechnung zu setzen ist, s. Ind. Stud. XIII, 320. 329. Ind. Antiqu. IV, 247. Kielhorn hat zwar seinerseits Ind. Ant. IV, 108 sehr scharf Protest dagegen eingelegt, dass at some time or other the text of the Mahâbhâshya had been lost, that it had to be reconstructed etc., und will nur perhaps allow a break so far as regards its traditional interpretation, während wir zur Zeit gebunden seien „to regard the text of the Mahâbhâshya as given by our Mss. to be the same as it existed about 2000 years ago"; erwarten wir denn seine Beweise hierfür, denn der „protest" allein möchte gegenüber den in der Tradition selbst noch vorliegenden Angaben hierüber (bei drei verschiedenen Gelegenheiten werden die Epitheta viplâvita, bhrashṭa, vichinna von dem Werke gebraucht) nicht ausreichen. Es kommt dazu, dass die South Indian Mss. des Textes Burnell's Zeugnifs zufolge (s. Vorrede zum vançabr. p. XXII n.) erheblich zu differiren scheinen; s. auch Burnell's Elem. of S. I. P. p. 7. 32.

Ausdehnung und Fülle gewonnen hat[239]). Auch der tibetische Tandjur enthält eine ziemliche Zahl grammatischer Schriften, und zwar meist solche, die in Indien selbst verloren sind[240]).

Was die Lexicographie, den zweiten Theil der Sprachwissenschaft betrifft, so haben wir die Anfänge dazu in den Nighaṇṭu, synonymischen etc. Sammlungen zur Erklärung der vedischen Texte, nachgewiesen, doch waren dieselben praktischer Art und eben rein auf den Veda beschränkt: das Bedürfnifs von Sammlungen zu einem Sanskṛitlexicon hingegen

[239] speciellen Anschlufs an das M. Bhâshyam hat das Vâkyapadîyam des Hari, dessen Bearbeitung Kielhorn jetzt unternommen hat. — Die Kâçikâ des Vâmana, ein direkter Comm. zu Pâṇini, wird zur Zeit von Bâlaçâstrin in Benares im „Paṇḍit" edirt; die Abfassung derselben wäre ihm zufolge in das 13. Jahrh. zu setzen, wie schon Goldstücker andeutet, während man früher nach Böhtlingk etwa das achte Jahrh. dafür annahm, s. Ind. Stud. V, 67. Cappeller's Einl. zu Vâmana's Kâvyâlaṃkâravṛitti p. VII. VIII. — Eine Ausgabe von Ujjvaladatta's Comm. zu den vielleicht (s. Ind. Streif. II, 322) auf Çâkaṭâyana zurückgehenden Uṇâdisûtra, aus dem 13. Jahrh. etwa, verdanken wir Aufrecht (Bonn 1859); mit einer dgl. des Gaṇaratnamahodadhi des Vardhamâna ist Jul. Eggeling beschäftigt. — Bhaṭṭoji-Dîkshita's Siddhânta-Kaumudî aus dem 17. Jahrh. liegt in einer neuen guten Ausgabe von Târânâtha Tarkavâcaspati vor (Calc. 1864. 1865.) — Höchst verdienstlich ist die englische Bearbeitung von Varadarâja's Laghukaumudî durch J. R. Ballantyne (zuerst Mirzapore 1849). — Çântanava's Phiṭsûtra gab Kielhorn (1866) heraus, dem wir auch eine treffliche Bearbeitung von Nâgojibhaṭṭa's Paribhâshenduçekhara, aus dem vorigen Jahrhundert, verdanken (Bombay 1868—74). — Von solchen grammatischen Systemen, welche ihre eigenen von Pâṇini abweichenden Bahnen wandeln, liegt uns Vopadeva's Mugdhabodha, aus dem 13. Jahrh., u. A. in einer Ausgabe Böhtlingk's vor (1847 Petersburg); das Sârasvatam des Anubhûtisvarûpâcârya ist 1861 in Bombay lithographirt erschienen; das Kâtantram des Çarvavarman mit Durgasiṅha's Commentar wird von Eggeling in der Bibl. Indica (1874, bis IV, 4, 50) edirt; das System dieser Grammatik ist dadurch von besonderem Interesse, weil zwischen ihm, resp. der darin gebrauchten Terminologie, und der Pâli-Grammatik des Kaccâyana ein besonderer Zusammenhang zu bestehen scheint. — Eine Liste von „Sanscrit-Grammars" etc. s. bei Colebroke's misc. ess. II, 38 fg. ed. Cowell. — Zu nennen ist hier im Uebrigen auch noch Cowell's Ausgabe des Prâkṛitaprakâça des Vararuci (1854. 1868); sodann eine kürzlich (1873) in Bombay erschienene Ausgabe von Hemacandra's (nach Bhâu Dâjî 1088—1172, s. Journ. Bombay Br. R. A. S. IX, 244) Prâkṛit-Grammatik, welche das achte Buch seines grofsen über die Sanskṛit-Grammatik handelnden Çabdânuçâsana bildet; endlich Pischel's dankenswerthe Schrift: de grammaticis pracriticis (1874), welche zu den betreffenden Angaben in Lassen's Institut. linguae pracriticae (Bonn 1837) sehr wichtige Ergänzungen liefert.

[240] s. Schiefner über die logischen und grammatischen Schriften im Tandjur, pp. 25 aus dem Bulletin de la Classe hist. phil. de l'Acad. Imp. des sc. de St. Petersbourg IV, nro. 18. 19 (1847), wonach daselbst besonders das Candravyâkaraṇasûtram, das Kalâpasûtram und das Sarasvatîvyâkaraṇasûtram vertreten ist.

ist mehr ein wissenschaftliches und sicher daher erst bedeutend später erwacht. Auch hier sind uns die ersten dergl. Versuche verloren, wie denn das Werk des Amarasiṅha, das erste dergl. Werk, welches uns vorliegt, sich in seiner Einleitung ausdrücklich auf andere Tantra beruft, aus denen es selbst zusammengestellt worden sei; seine Commentatoren machen auch als solche Tantra direkt namhaft den Trikâṇḍa, die Utpalinî, und die Werke des Rabhasa, Kâtyâyana, Vyâḍi*) und Va- (206) raruci, die beiden letzteren als Quelle für das Genus der Wörter.

Es gilt nun das Zeitalter des Amarasiṅha zu bestimmen, eine Frage, welche zunächst ganz mit der bereits behandelten über die Zeit des Kâlidâsa zusammenfällt, denn Amara wird ja wie dieser von der Tradition unter den neun Perlen am Hofe des Vikrama aufgeführt, des Vikrama, den die indische Tradition als identisch mit dem König Bhoja (1050 p. Chr.) betrachtet, den die europäische Kritik aber 56 Jahr a. Chr. angesetzt hat, weil — eine diesen Namen tragende Aera mit diesem Jahre beginnt. Die völlige Nichtigkeit dieser letzteren Annahme haben wir bei Kâlidâsa dargethan, treten aber hier eben so wenig, wie dort, etwa als Kämpe für die indische Tradition auf. Mit dieser letztern steht insbesondere in entschiedenem Widerspruch eine in Buddhagaya aufgefundene Tempelinschrift, welche 1005 in the era of Vikramâditya (also 949 p. Chr.) datirt, und in welcher Amaradeva als eine der neun Perlen am Hofe des

*) ein Vyâḍi wird bereits im Ṛikprâtiçâkhya citirt, [und zwar spielt derselbe eine ganz besondere Rolle in Goldstückers „Pâṇini". Der im Bhâshya einige Male genannte saṃgraha nämlich, den dasselbe dem Dâkshâyaṇa zuschreibt, wird von Nâgeça, und zwar als ein in 100,000 çloka (!) verfafstes Werk, einem Vyâḍi zugetheilt, womit er denn eben doch wohl denselben Vyâḍi meint, der im Bhâshya anderweitig erwähnt wird; auf Grund hievon hat nun Goldstücker zwischen dem ebendarin als Dâkshîputra bezeichneten Pâṇini und diesem (Vyâḍi) Dâkshâyaṇa sehr direkte verwandtschaftliche Beziehungen hergestellt; jener soll nur um „at least two generations" älter sein als dieser, und hierauf gründet er dann ein specifisches „historical argument" für die Bestimmung von Pâṇini's Zeit, denn wenn Vyâḍi, Pâṇini's Seiten-Descendent, im Ṛik-Pr. citirt werde, so müsse dies Werk natürlicher Weise später als Pâṇini sein; s. hiegegen Ind. Stud. V, 41. 127—33. XIII, 401.]

Vikrama und als Erbauer des betreffenden Tempels genannt wird. Die europäische Kritik hatte sich für ihre Anschauungsweise dieser Inschrift insbesondere bedient: nach Holtzmann's Untersuchungen indessen (a. a. O. p. 26—32) ist es nicht unwahrscheinlich, dafs sie in *derselben* Zeit gesetzt worden sei, in welcher das Wörterbuch des Amarasiṅha geschrieben ist, insofern sich in beiden ganz der nämliche Glaube, eine Vereinigung des Buddhismus mit dem Vishṇuismus, ausspricht, ein Glaube, der unmöglich sehr lange Zeit Geltung haben konnte, da er auf Vereinigung entgegengesetzter Systeme beruht: auf keinen Fall wenigstens können Inschrift und Wörterbuch um 1000 Jahre auseinander liegen, dies ist geradezu unmöglich. Leider ist uns übrigens diese Inschrift nicht im Texte bekannt, und nur in der englischen Uebersetzung erhalten, welche Ch. Wilkins davon 1785 gemacht hat (in einer Zeit, wo er im Sanskṛit schwerlich schon sehr fest war!): ihr Text aber, so wie der betreffende Stein selbst, ist verloren. Dafür nun, dafs das Wörterbuch jedenfalls be- (207)
deutend später fällt, als die gewöhnliche Annahme, die es in das 1. Jahrh. a. Chr. versetzt, ergeben sich aus dem Innern desselben hinreichende Data. Zunächst nämlich werden darin die Zodiakalbilder aufgeführt, deren griechischer Ursprung bei den Indern aufser allem Zweifel ist: und da bei den Griechen selbst, nach Letronne's Untersuchungen, der Abschlufs des Zodiakus erst im 1. Jahrh. p. Chr. stattgefunden hat, so kann derselbe natürlich erst ein oder einige Jahrhunderte später den Indern bekannt geworden sein. Es geschieht ferner die Aufzählung der Mondhäuser im Amarakosha in der *neuen* Ordnung derselben, die erst in Folge der Erstarkung der indischen Astronomie durch griechischen Einflufs festgesetzt wurde, ungewifs wann, schwerlich aber früher als 400 p. Chr. datirt. Es wird endlich darin das Wort dînâra erwähnt*), von welchem Prinsep nachgewiesen hat, dafs es

*) kommt auch im Pañcatantra vor, in einer Legende, die buddhistischen Ursprungs ist. — Beiläufig bemerke ich hier, dafs sich das Wort dramma,

aus dem Lateinischen denarius entstanden ist (Lassen II, 261. 348). Auch der Gebrauch des Wortes Tantra für Lehrbuch ist vielleicht hier anzuführen, da er nur einer bestimmten Periode angehört, und zwar wohl dem 5., 6. Jahrhundert, insofern die nach Java auswandernden Inder ihn in diesem Sinne mitgenommen haben[241]). — Ein direktes Datum ist natürlich mit alledem nicht gegeben. Wenn es richtig ist, was Reinaud mém. sur l'Inde p. 114 angiebt, dafs es eine chinesische Uebersetzung gegeben hat, „redigée au VIe siècle," so hätten wir schon einen ziemlichen Anhaltspunkt. St. Julien drückt sich indessen an der von Reinaud als Quelle angeführten Stelle theils, wie es scheint, nicht ganz so bestimmt aus, er spricht nämlich von der: „traduction chinoise de l'Amarakocha, qui paraît avoir été publiée . . . "**), theils liegen auch die positiven Gründe, die er zu (208) dieser seiner Annahme angiebt, nicht unmittelbar zur Prüfung vor. Von der tibetischen Uebersetzung des Werkes im Tandjur ist kein Datum bekannt. Wie schwierig es nun ist, hier irgendwie zu entscheiden, zeigt das Beispiel eines der berühmtesten unter den jetzt lebenden Indianisten, H. H. Wilson's nämlich: während er in der Vorrede zu der ersten Ausgabe seines Sanskritlexikons (1819) sich mehr zu der Ansicht hinneigte, dafs Amara Sinha im 5. Jahrh. p. Chr. gelebt habe, während er dann in der zweiten Ausgabe des Werkes (1832) unter dem Artikel Vararuci die neun Perlen direkt an den Hof des Bhoja (also 1050 p. Chr.) versetzt, läfst er ganz im Gegentheil in seiner Vorrede zu der Uebersetzung des Vishṇupurâṇa (1840) p. VI den Amarasiṅha „in the century prior to Christianity" leben! — Abgesehen

d. i. δραχμή, noch im 12. Jahrh. bei Bhâskara sowohl als im inschriftlichen Gebrauche vorfindet.

[241]] von besonderem Interesse ist auch noch das arabisch-persische Wort pîlu für Elephant, vgl. Kumârila zu Jaim. I, 3, 5 bei Colebr. misc. ess. I, 314[1] (339[2]). Gildemeister in Z. D. M. G. XXVIII, 697.

**) der Sinn von paraître aber ist zweifelhaft: es kann sowohl bedeuten „scheinen" als „offenbar sein" (according to all evidence), letzteres wie das lateinische apparere, das englische appear, wie es denn wohl selbst aus apparescere entstanden ist.

nun von allem bisher Aufgeführten, so wird wohl schon dadurch, dafs alle übrigen Lexica, die wir aufser dem Amarakosha besitzen, sämmtlich dem 11., 12. und den folgenden Jahrhunderten angehören, hier derselbe Schlufs nöthig, der sich bei dem Drama aufdrängte, der nämlich, dafs der Amarakosha, da er sich in seiner Art und Weise durchaus nicht von jenen andern Werken specifisch unterscheidet, auch nicht durch einen zu grofsen Zeitintervall von ihnen getrennt sein kann (Holtzmann a. a. O. p. 26)[242].

Neben den Wörterbüchern ist auch noch eine den Indern ganz eigenthümliche Klasse lexikalischer Werke zu nennen, die Wurzelverzeichnisse nämlich, Dhâtupârâyaṇa, Dhâtupâṭha genannt*): dieselben fallen indefs mehr der Grammatik anheim: sie sind zum Theil in Prosa, zum Theil in Çloka geschrieben, welches letztere auch bei sämmtlichen Wörterbüchern der Fall ist, und wodurch natürlich eine grofse Sicherheit des Textes bedingt wird, insofern bei der Verwebung der einzelnen Verse mit einander Einschiebungen fast geradezu unmöglich wurden**).

(209) Als eine dritte Stufe endlich der Sprachwissenschaft haben wir die Metrik, Poetik und Rhetorik anzusehen.

Die Anfänge der Metrik haben wir schon beim Veda kennen gelernt (s. p. 25). Das dem Piñgala zugeschriebene Lehrbuch erscheint ja sogar als ein Anhang zum Veda selbst, so wenig Ansprüche es auch darauf hat, insofern es die allerkunstvollsten, nur in der späteren Zeit gebräuchlichen Metra aufführt (s. p. 66): wenn ihn die Tradition identisch

[242] seit ich Obiges schrieb, ist über diese Frage nichts Neues erschienen. Zu den bereits damals vorliegenden Ausgaben des Amarakosha durch Colebrooke (1808) und Loiseleur Deslongchamps (Paris 1839. 1845) sind seitdem in Indien verschiedene neue dergl. getreten. Von andern Wörterbüchern ist die Ausgabe von Hemacandra's Abhidhânacintâmaṇi durch Böhtlingk und Rieu (1847) und von Halâyudha's Abhidhânaratnamâlâ, etwa aus dem Ende des 11. Jahrh., durch Aufrecht (London 1861) zu nennen. Eine Pâli-Bearbeitung des Amarakosha durch Moggallâna gehört dem Ende des 12. Jahrh. an, s. Ind. Streifen II, 330.

*) über die Literatur derselben s. Westergaard's Vorrede zu seinen vortrefflichen: Radices Linguae Sanscritae, Bonn 1841.

**) s. Holtzmann a. a. O. p. 17.

setzt mit Patamjali, dem Verfasser des Mahâbhâshya und des Yogaçâstra, so mag sie dies für sich verantworten, für uns ist kein zwingender Grund da es anzunehmen[243]. Auch die übrigen vorhandenen metrischen Schriften sind sämmtlich modern, sie haben eben die älteren verdrängt, und tritt dieser Fall auch bei den poetischen und rhetorischen Schriften in gleichem Grade ein. Von dem Alamkâraçâstra des Bharata, welches als die Hauptauktorität dafür häufig citirt wird, scheinen nur diese wenigen Citate erhalten, obschon es, einem Commentare nach*), sogar selbst nur ein Auszug aus dem Agnipurâṇa sein soll. Wenn A. W. v. Schlegel in seinen Réflexions sur l'Étude des Langues Asiat. p. 111 von einer in Paris befindlichen Handschrift des Sâhityadarpaṇa, eines andern Hauptwerkes hiefür spricht, welche çake 949 d. i. 1027 p. Chr. datire, was natürlich insbesondere für das Alter der darin citirten Werke von der gröfsten Wichtigkeit wäre, so bin ich doch von vorn herein fest überzeugt, dafs diese Angabe auf einem Irrthum, resp. Mifsverständnifs beruht[244]: die ältesten Handschriften, welche ich überhaupt kennen zu lernen Gelegenheit gehabt habe, sind wie bereits früher (p. 198) erwähnt, noch nicht 500 Jahr alt, weiter hinaus werden sich deren wohl schwerlich vorfinden. — In Poetik und Rhetorik hat übrigens der an feinen Distinktionen so reiche indische Geist freien Spielraum gehabt, und seine volle Kraft entfaltet, nicht selten in einer sehr spitzfindigen und minutiösen Weise[245]).

[243] vgl. hierüber Ind. Stud. VIII, 158 fg.

*) s. meinen Catalog der Sanskrithandschriften der Berliner Bibliothek p. 227. [Ueber das nâṭyaçâstram des Bharata haben wir zuerst nähere Nachricht durch Hall in seiner Ausgabe des Daçarûpa (1865) erhalten, an deren Schlufs er vier Capp. desselben (18—20. 34) im Text mitgetheilt hat; s. noch Wilh. Heymann's Angaben darüber in den Göttinger Gel. Anzeigen 1874 p. 86 fg.]

[244] der Sâhityadarpaṇa ist erst gegen Mitte des 15. Jahrh. in Ost-Bengalen am Ufer des Brahmaputra verfafst worden, s. Jaganmohanaçarman in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Drama's Caṇḍakauçika p. 2. Edirt ist er schon mehrere Male in Indien, u. A. auch in der Bibl. Ind. durch Roer (1851 vol. X); Ballantyne's Uebersetzung daselbst ist leider noch immer nicht fertig gedruckt, reicht nur bis Regel 575; jedoch liegt für den Schlufs, von Regel 631 an, eine dgl. von Pramadâ Dâsa Mitra im „Paṇḍit" Nros. 4—28 factisch vor.

[245] Daṇḍin's Kâvyâdarça aus dem 6. Jahrh., und Dhanamjaya's Daça-

(210) Als zweiten Theil der wissenschaftlichen Sanskritliteratur führen wir die Philosophie auf.

Ich stelle dieselbe hier hinter die Sprachwissenschaft, nicht etwa als ob ich sie in ihren Anfängen für jünger hielte, sondern weil die vorhandenen Textbücher der philosophischen Systeme mir jünger dünken, als das Textbuch der Grammatik, das Sûtram des Pâṇini, insofern in ihnen zum Theil das Bestehen von Upanishaden vorausgesetzt zu werden scheint, die in ihrer vorhandenen Gestalt offenbar einer verhältnifsmäfsig sehr späten Zeit angehören.

Die Anfänge der philosophischen Spekulation gehen, wie wir bereits mehrfach gesehen haben (s. insbesondere p. 28. 29), in ein sehr hohes Alterthum zurück. Schon in der Saṃhitâ des Ṛik, allerdings wohl in den spätesten Theilen derselben, finden wir Hymnen, die einen hohen Grad des Nachdenkens bekunden: insbesondere ist es hier, wie bei allen andern Völkern, die Frage über die Entstehung der Welt, welche zur Anstellung philosophischer Betrachtungen die nächste Veranlassung gab. Das Wundersame der Existenz, des Seins und Lebens, drängte sich unmittelbar dem Gemüthe auf, und zugleich damit die Frage, wie wohl dies Räthsel zu lösen sein möge, was die Ursache davon sei. Am natürlichsten sich darbietend, und darum in der That auch überall als die ursprünglichste sich ergebend, ist die Vorstellung einer ewigen Materie, einer chaotischen Masse, in die allmälig Ordnung

rûpam aus der Mitte des zehnten Jahrh. liegen uns jetzt in der Bibl. Indica vor, ersterer herausgegeben von Premacandra Tarkavâgîça (1863), letzteres durch Hall (1865). Wir lernen daraus u. A. auch das hochwichtige Factum kennen, dafs sich schon zu Daṇḍin's Zeit zwei bestimmte landschaftlich geschiedene Stylarten (rîti) geltend machten, der Gauḍa-Styl nämlich und der Vaidarbha-Styl, denen dann im Verlauf der Zeit noch vier andere: Pâñcâlî, Lâṭî, Âvantikâ und Mâgadhî sich angeschlossen haben; vgl. hiezu meine Abh. über das Râmâyaṇa p. 76 und Ind. Stud. XIV, 65 fg. Bâṇa gilt als besonderer Vertreter des Pañcâla-Styls, s. Aufrecht in Z. D. M. Ges. XXVII, 93, während z. B. der Kashmirer Bilhaṇa der Vaidarbharîti huldigt, s. Bühler Vikramâñkacar. I, 9). — Vâmana's Kâvyâlaṃkâravṛitti ist kürzlich durch Cappeller (Jena 1875) edirt worden und gehört ihm zufolge in das 12. Jahrhundert. — Mammaṭa's Kâvyaprakâça, in Indien mehrfach edirt, gehört nach Bühler in dieselbe Zeit, da Mammaṭa nach Hall (Vâsavad. Einl. p. 55) mütterlicher Onkel des Verf.'s des Naishadhîya war, s. Bühler im Journ. Bombay Branch R. A. S. X, 37, meine Indische Streifen I, 356. und meine Abh. über Hâla's Saptaçatakam p. 11.

und Klarheit hineinkömmt, sei es — und dies sind zwei Ansichten, deren jede ihre innere Begründung hat, und die sich daher schon früh entgegengetreten sein müssen — Kraft eigener innewohnender Entwickelungsfähigkeit, sei es durch einen Antrieb von aufsen, durch welchen dann natürlich eo ipso ein Gegenstand, ein Wesen bedingt wird, welches eben aufserhalb jener chaotischen Masse steht. Ist man erst so weit gekommen, so liegt dann der Gedanke nicht mehr fern, dieses den Antrieb gebende Wesen für höher und erhabener als jene chaotische Urmaterie selbst zu halten, und bei fort-
(211) schreitender Spekulation wird diese Urmaterie allmälig in eine immer untergeordnetere Stellung hinabsinken, bis zuletzt ihre Existenz sogar als durch den Willen jenes Wesens bedingt erscheint, und somit die Idee der Schöpfung entsteht. Diese allmälige Gradation können wir denn in der That in den vedischen Texten mit ziemlicher Sicherheit verfolgen: in den älteren Stellen heifst es noch überall, dafs die Welten mit Hülfe der Metra (dadurch erklärt man sich die Harmonie des Weltganzen) nur festgestellt, stabhita, skabhita*) seien, erst im Verlauf entwickelt sich die Vorstellung von einem sarjanam, Entlassen, Schaffen derselben, und zwar wird das schaffende Wesen mit der Zeit immer transcendenter und übernatürlicher gedacht, so dafs zur Vermittelung zwischen demselben und der Realität Mittelstufen, Demiurgen, nöthig werden, durch deren Classifikation und Systematisirung sich die Spekulation Klarheit zu schaffen ringt, aber natürlich nur immer mehr Verwirrung schafft. Wir haben somit drei verschiedene Ansichten über die Entstehung der Welt, die von

*) interessant ist es, dafs unser Wort „schaffen" auf diese Wurzel stabh, skabh, feststellen, zurückgeht, ursprünglich also keineswegs den Sinn hat, in welchem wir es gebrauchen: die Idee von dem „Feststellen" der Welten mag sonach vielleicht schon in die Zeit gehören, wo Germanen und Inder noch zusammenwohnten: oder hat sich derselbe Gebrauch des Wortes selbstständig bei beiden Völkern entwickelt? Könnte etwa die gähnende Tiefe des Chaos, gahanam gambhîram, ginunga gap, auch als eine solche Urvorstellung angeführt werden? [Die hier angenommene Beziehung unseres „schaffen" zu stabh, skabh, σκηπτειν ist sehr zweifelhaft, und gehört es vielmehr wohl etwa zu schaben, scabere, σκαπτειν].

der Entwicklung, der Feststellung und der Schöpfung derselben. Die beiden ersten stimmen insofern zusammen, als die Lehre von der Entwicklung auch eines Feststellers bedarf, sind aber eben genügend dadurch getrennt, dafs dieser Feststeller in der ersteren als die erste Produktion der Entwicklungskraft der Urmaterie, in der zweiten dagegen als ein aufserhalb derselben für sich bestehendes Wesen betrachtet wird. Die Lehre von der Schöpfung geht meist auf einen Wunsch des Schöpfers zurück, nicht mehr allein zu sein, welchem Wunsche dann die Emanation selbst unmittelbar nachfolgt, entweder indem zunächst ein weibliches Wesen aus ihm her- (212) vorgeht, im Verein mit welchem er die weitere Schöpfung durch einen Zeugungsprocefs*) vollbringt, oder indem ihm zunächst der Lebenshauch emanirt, aus diesem das Weitere, oder auch indem das Aussprechen des Wunsches selbst schon die Schöpfung involvirt, und somit die vâc, die Sprache als die unmittelbare Quelle derselben erscheint, oder endlich in mannigfach anderer Weise. Die Auffassung, dafs die Welt nur eine Täuschung sei, gehört erst der spätesten Ausbildung dieser Emanationstheorie an. — Eine Uebersicht nun über die allmälige Entwicklung jener drei verschiedenen Ansichten zu vollständigen philosophischen Systemen läfst sich vor der Hand auch noch nicht annähernd versuchen: dazu müssen erst die Brâhmaṇa und Upanishad gründlich studirt werden. Dann erst wird sich auch die Frage entscheiden lassen, ob für die Anfänge der griechischen Philosophie ein Zusammenhang mit der indischen irgend statuirt werden kann, insbesondere mit Bezug auf die fünf Elemente**), was vor der Hand jedenfalls unsicher ist***). Die Gründe, aus welchen für die vorhandenen Textbücher (sûtra) der indischen philosophischen Systeme ein verhältnifsmäfsig spätes Alter zu folgern ist[246]),

*) durch einen Incest also: darauf bezieht sich die Sage von dem Incest des Hercules mit seiner Tochter bei Megasthenes.

**) und in Bezug auf die Lehre von der Seelenwanderung!

***) s. M. Müller in der Z. D. M. G. VI, 18 ff. [Vgl. meine Anzeige v. Schlüter's Buch: „Aristot. Metaphysik eine Tochter d. Sânkhyalehre" i. Lit. C. Bl. 1874 p. 294.]

[246] vgl. Cowell zu Colebrooke misc. ess. I, 354 „the sûtras as we have

habe ich bereits früher (p. 31) im Allgemeinen angegeben. Leider liegen uns dieselben noch nicht selbst vor*), und bin ich im Folgenden hauptsächlich auf Colebrooke's Abhandlungen darüber angewiesen[247]).

Als das älteste philosophische System erscheint die Sâṃkhyalehre, welche eine Urmaterie als Grund der Welt aufstellt, aus der sich dieselbe successive entwickelt habe. Das Wort Sâṃkhya selbst kommt erst in den späteren Upanishad**) vor, während in den früheren Upanishad und (213) Brâhmaṇa die Lehren, welche später dem Sâṃkhyasysteme angehören, noch in bunter Vermischung mit Lehren entgegengesetzter Ansicht stehen und mit denselben unter den gleichen Namen Mîmâṅsâ (√man, Spekulation), Âdeça (Lehre), Upanishad (Sitzung) etc. aufgeführt werden. Veranlaſst dazu, die Sâṃkhyalehre für das älteste der vorhandenen Systeme zu halten, fühle ich mich besonders durch die Namen, welche als die Hauptträger desselben genannt

them can not be the original form of the doctrines of the several schools. They are rather a recapitulation of a series of preceding developments, which had gone on in the works of successive teachers".

*) nur zwei derselben sind bereits in Indien edirt: von der Herausgabe des Vedântasûtra nebst Çaṃkara's Comm. dazu habe ich aber noch kein Exemplar zu sehen bekommen: nur die Edition des Nyâyasûtra ist mir bekannt. Gegenwärtig werden jene Texte sämmtlich in Indien durch Dr. Ballantyne nebst englischer Uebersetzung herausgegeben [; von diesen unter den Titeln „Aphorisms of the Sânkhya, Vedânta, Yoga etc." erschienenen sich auf alle sechs Systeme erstreckenden Ausgaben, in denen jedes sûtram stets von Uebersetzung und Comm. gefolgt ist, sind leider nur je einige Hefte erschienen.]

[247]] dieselben sind in der neuen Ausgabe von Colebrooke's essays (1873) mit vortrefflichen Noten Cowell's begleitet. Es ist hier eben seit Obigem viel Neues hinzugekommen, durch die Arbeiten von Roer, Ballantyne, Hall, Cowell, Müller, Gough, K. M. Banerjea, Barth. St. Hilaire. In der Bibl. Indica und in der in Benares erscheinenden Zeitschrift Paṇḍit sind viele höchst wichtige Text-Ausgaben erschienen, und liegen jetzt die Sûtra aller sechs Systeme mit ihren Hauptcommentaren, drei von ihnen auch bereits in Uebersetzung, vor. S. insbesondere noch den Sarvadarçanasaṃgraha des Mâdhava, in der Bibl. Indica (1853—58) edirt durch Îçvaracandra Vidyâsâgara, so wie Hall's bibliographischen Index of the Ind. phil. syst. (1859).

**) des Taittirîya und Atharvan, sowie im 14. Buche der Nirukti, resp. auch in der Bhagavadgîtâ; in seiner Bedeutung ist das Wort eigentlich ziemlich unklar und wenig signifikant: sollte der Gebrauch desselben etwa durch das Danebenstehen der Lehre des Çâkya irgendwie influenzirt und bedingt worden sein? oder bezieht er sich wirklich lediglich auf die 25 Principien? [Letzteres ist in der That wohl der Fall, s. darüber Ind. Stud. IX, 17 fg. Kapilas tattvasaṃkhyâtâ Bhâg. Pur. III, 25, 1.]

werden: Kapila, Pañcaçikha und Âsuri. Was zunächst den letzten dieser drei Namen betrifft, so wird derselbe überaus häufig im Çatapatha-Brâhmaṇa als der einer bedeutenden Auktorität für Opferritual und dergl. citirt, ebenso auch in den Lehrerlisten desselben (resp. als ein Schüler des Yâjnavalkya und als nur eine oder wenige Generationen früher als Yâska). Kapila ferner ist schwerlich ohne Bezug zu dem Kâpya Pataṃcala, den wir im Yâjnavalkîya-kâṇḍa des Vrihad-Âraṇyaka als einen eifrigen Vertreter der brâhmanischen Wissenschaft genannt finden: auch hat Kapila, was von keinem andern dieser angeblichen Sûtra-Verfasser berichtet wird, später die göttliche Würde selbst erhalten, in welcher wir ihn z. B. in der Çvetâçvataropanishad vorfinden *). Insbesondere aber ist der enge Zusammenhang seiner Lehre mit dem Buddhismus[248]), dessen Legenden zudem ihn, wie den Pañcaçikha stets als lange vor Buddha vorausgegangen erwähnen, entscheidend dafür, dafs das seinen Namen tragende System für das älteste zu gelten hat[249]). Die Frage über die etwaige Zeit des Kapila

*) in den Anrufungen an die Väter, welche (s. oben p. 61) einen Theil des gewöhnlichen Ceremoniells bilden, nehmen in der späteren Zeit Kapila, Âsuri, Pañcaçikha (und neben ihnen ein Voḍha oder Boḍha) stets eine sehr ehrenvolle Stelle ein, während der übrigen Verfasser von philosophischen Sûtra etc. seltener gedacht wird: auch dies bezeugt, dafs sie älter sind, als diese.

[248]] es handelt sich hiebei nach Wilson um die Gemeinsamkeit der Fundamentalsätze in Bezug auf „the eternity of matter, the principles of things and the final extinction“ (Wilson, works II, 346 ed. Rost). Dem gegenüber stellt zwar M. Müller überhaupt irgend welche specielle Beziehungen zwischen dem System Kapila's, wie es in dessen sûtra vorliegt, und der buddhistischen Metaphysik direkt in Abrede (Chips from a German Workshop I, 226. 1870), giebt jedoch auch selbst gleich die richtige Erklärung hiefür darin, dafs die vorhandenen sûtra Kapila's „of later date“ sind, „posterior, not anterior to Buddha“. Zur Sache selbst s. noch speciell Ind. Stud. III, 132—33.

[249]] auch in den heiligen Texten der Jaina wird nicht nur das saṭṭhitantam (shashṭitantram, vom Comm. durch Kâpilaçâstram erklärt) neben den vier Veda und ihren Añga aufgeführt, sondern es erscheint auch an anderer Stelle daneben noch der Name Kâvilaṃ selbst, und zwar wird dabei von den andern brâhman. Systemen nur noch das baïsesiyaṃ (vaiçeshikam) genannt (die Reihenfolge ist baïsesiyaṃ, Buddhasâsaṇaṃ, Kâvilaṃ, Logâyataṃ, Saṭṭhitaṃtaṃ), gerade wie auch im Lalitavistara bei einer ähnlichen Aufzählung von denselben nach sâṃkhye yoge nur noch vaiçeshike erwähnt wird, s. meine Ab handl. über die Bhagavatî der Jaina II, 246—48.

steht sonach in enger Verbindung mit der über die Entstehung des Buddhismus überhaupt, worauf wir unten bei der Uebersicht der buddhistischen Litera- (214) tur zurückkommen werden. Als zwei andere Hauptlehrer des Sâṃkhyasystem's als solchen erscheinen etwa im 6. Jahrhundert unserer Zeitrechnung Îçvarakṛishṇa und Gauḍapâda: ersterer wird sogar (nach Colebrooke I, 103) *direkt als Verfasser der vorliegenden* Sâṃkhyasûtra angegeben, und letzterer hat deren Lehre auch in mehreren Upanishad niedergelegt[250]).

An das Sâṃkhyasystem schliefst sich als eine weitere Entwicklung das Yogasystem des Pataṃjali an[251]), den wohl sein Name als einen Nachkommen jenes Kâpya Pataṃcala im Vṛihad-Âraṇyaka bezeichnet. Neben ihm, resp. vor ihm, wird Yâjnavalkya, die Hauptauktorität des Çatapatha-Brâhmaṇa, auch als ein Haupturheber der Yogalehre

[250]] die Sûtra des Kapila, das sogenannte Sâṃkhyapravacanam, liegen uns jetzt nebst dem Comm. des Vijnânabhikshu in der Bibl. Ind., herausgegeben durch Hall, vor (1854—56); auch Ballantyne's Uebersetzung derselben erschien ebendas. (1862—65). In der Vorrede zum S. Prav., so wie in der mehrere Jahre späteren Vorrede zu seiner Ausgabe von Vijnânabhikshu's Sâṃkhyasâra (1862 bis 1865) giebt Hall speciellen, ihn selbst indefs noch keineswegs befriedigenden (s. seine Note zu Wilson's Vishṇu Pur. III, 301) Bericht über Kapila und die vorhandenen Hauptwerke des Sâṃkhya Systems. Er betrachtet das Sâṃkhyapravacanam als ein sehr secundäres Product, welches sogar hie und da „may be suspected of occasional obligation to the kârikâs of Îçvarakṛishṇa" (Sâṃkhyasâra pref. p. 12). Die Alterthümlichkeit Kapila's selbst, so wie „his alleged connexion with the Sâṃkhya" werde hierdurch natürlich nicht berührt (p. 20). So betrachtet denn auch Cowell (zu Colebrooke Misc. Ess. I, 354) die Sâṃkhya-Schule selbst als „one of the earliest"; die sûtra dagegen seien eben secundär, da sie nicht nur „refer distinctly to Vedânta texts", sondern auch „expressly mention the Vaiçeshika in I, 25. V, 85; for the nyâya cf. V, 27. 86, and for the yoga I, 90." Wirklich mit Namen citirt werden darin übrigens aufser den Vaiçeshika I, 25 nur Pañçacikha (V, 32. VI, 68) und Sanandanâcârya VI, 69. Von Interesse immerhin ist auch die Gegenüberstellung von Srughna und Pâṭaliputra (I, 28) als Beispiele örtlicher Getrenntheit (ähnlich im M. Bhâshya s. Ind. Stud. XIII, 378).

[251]] das dem Pataṃjali zugeschriebene yogasûtram (ebenfalls sâṃkhyapravacanasûtram genannt), mit Auszügen aus Bhoja's Commentar dazu, hat Ballantyne in Text und Uebersetzung zur Hälfte in den „Aphorisms" edirt, die zweite Hälfte ist ebenso im „Paṇḍit" (No. 28—68) durch Govindadevaçâstrin publicirt worden. — Eine âryâpañcâçîti des Çesha (worunter der Herausgeber den Pataṃjali versteht), in welcher das Verhältnifs von prakṛiti und purusha in Vishṇu-itischem Sinne erläutert wird, hat Bâlaçâstrin im „Paṇḍit" (No. 56) edirt; es existirt davon auch eine Çiva-itische Bearbeitung durch Abhinavagupta s. Z. D. M. G. XXVII, 167.

betrachtet, doch erst in späteren Schriften*). Ob Patamjali identisch ist mit dem Verfasser des Mahâbhâshya, bleibt vor der Hand fraglich. Das Wort Yoga im Sinne von „Vereinigung mit dem höchsten Wesen, Versenkung in dasselbe, durch die Kraft der Meditation" findet sich erst in den späteren Upan. vor, insbesondere im 10. Buche des Taitt. Ârany. und in der Kâthakop., wo denn auch die betreffende Lehre selbst vorgetragen wird[252]: danach beruht dieselbe, wie es scheint, wesentlich auf einem Dualismus, also auf der Feststellungs-Theorie, doch so, dafs in der Kâthakop. wenigstens der Purusha, Urgeist, bereits *vor* dem Avyaktam, Urstoff, steht, aus deren Beider Vereinigung dann der mahân âtmâ, der Lebensgeist, hervorgeht. Die Verbindung mit der Sâmkhyalehre ist übrigens im Einzelnen noch ziemlich unklar, so sehr sie auch äufserlich durch die stete Zusammenerwähnung von Sâmkhya-Yoga, meist als Compositum, gesichert ist. Insbesondere scheinen beide Lehren eine Vermischung ihres Purusha, Îçvara, mit den Hauptgott- (215) heiten der Volksreligion, mit Rudra und Krishna, begünstigt zu haben, wie aus der Çvetâçvaropanishad, der Bhagavadgîtâ und vielen Stellen im 12. Buche des Mahâ-Bhârata zu schliefsen ist**). Eine ganz eigenthümliche, im Verlauf

*) insbesondere im 12. Buche des M. Bhârata, wo er nebst Janaka eigentlich ganz als buddhistischer Lehrer geschildert wird, deren äufseres Hauptmerkmal ja eben das kâshâyadhâraṇam mauṇḍyam war (M. Bh. XII, 11888. 566). Aus dem Yâjnavalkîyakâṇḍa ergiebt sich wenigstens, dafs beide dem religiösen Bettelwesen grofsen Vorschub geleistet haben: auch in den Atharvopanishad zeigt sich dies deutlich (s. p. 180). [In der Yâjnavalkyasmṛiti III, 110 bezeichnet sich angeblich Y. selbst direkt als Verf. des âraṇyaka sowohl als des yogaçâstra.]

[252] in diesen und ähnlichen Upanishad so wie in Manu's Dharmaçâstra (vergl. Johäntgen's Abhandl. über das Gesetzbuch des Manu 1863) haben wir überhaupt die ältesten Keime resp. Documente der atheistischen Sâmkhya- und der deistischen Yoga-Lehre zu suchen.

**) so insbesondere für die Bhâgavata-, Pâñcarâtra-, Pâçupata-Lehre. [Ein anscheinend auf die Bhagavadgîtâ gestütztes, speciell die Hingabe an Gott (bhaktir îçvare) betonendes Sûtram der Pâñcarâtra-Lehre, welches anscheinend schon Çamkara erwähnt (Vedântasûtrabh. II, 2, 45), ist das des Çâṇḍilya, herausgegeben durch Ballantyne in der Bibl. Ind. 1861, s. darüber Cowell zu Colebrooke misc. ess. II, 438. Auf die Entwickelung dieser Lehre von der bhakti sind, nach Wilson's Vermuthung, christliche Anschauungen von Einflufs gewesen, s. m. Abh. üb. d. R. Tâp. Up. p. 277. 360. Das Nâradapañcarâtram, in der Bibl. Ind. durch K. M. Banerjea ed. (1861-65), ist ein rituelles, kein philos. Textbuch der Vaishṇava.]

immer ausschliefslicher entwickelte, Seite der Yogalehre ist die Yogapraxis, d. i. die äufseren Mittel, Büfsungen, Kasteiungen u. dergl., durch welche man eben jene Versenkung in die höchste Gottheit zu erreichen strebt. In den epischen Gedichten tritt dieselbe schon in voller Kraft auf, insbesondere aber in den Atharvopanishad. Auch Pâṇini lehrt bereits die Bildung des Namens yogin.

Die Hauptblüthe des Sâṃkhyayoga fällt wohl in die ersten Jahrhunderte p. Chr., da sich sein Einflufs auf die Entwicklung der gnostischen Lehren in Vorderasien nicht verkennen läfst: dadurch schon, und später auch direkt, hat er ferner auch auf die Bildung des Çûfismus bedeutend eingewirkt*): Albîrûṇî übersetzte im Anfang des 11. Jahrh. das Werk des Pataṃjali in das Arabische, ebenso auch das Sâṃkhyasûtram, wie es scheint**) (: die Angaben über den Inhalt dieser Werke stimmen indefs schlecht zu dem Sanskrittexte).

Später als die Sâṃkhyalehre scheint die Lehre der beiden Mîmâṅsâ in ihre vorliegende systematische Form gebracht worden zu sein[253]), und zwar die Pûrvamîmâṅsâ wieder früher als die Uttaramîmâṅsâ, wie wohl schon diese beiderseitigen Namen selbst andeuten. Beide Mîmâṅsâ haben wesentlich den Zweck, die in den Brâhmaṇa, in der heiligen Offenbarung, vorgetragenen Lehren mit einander in Uebereinstimmung und Einklang zu setzen, ihren wahren Sinn zu bestimmen, und zwar bilden die Vorschriften über die Werkthätigkeit den Gegenstand der Pûrvamîmâṅsâ, die davon

*) s. [Lassen Ind. Alt. III, 379 fg.]; Gildemeister script. Arab. de reb. Ind. p. 112 ff.

**) s. Reinaud im Journ. Asiat. Aug. 1844 p. 121—24. H. M. Elliot bibl. index to the hist. of Muhammedan India I, 100.

[253]] nachdem zur Zeit, Hall zufolge, die Alterthümlichkeit der vorliegenden Form der Sâṃkhyasûtra so sehr zweifelhaft geworden ist, wird obige Annahme ihrerseits natürlich auch sehr bedenklich. Es kommt dazu, dafs, wie wir sogleich sehen werden, in beiden Mîmâṅsâsûtra mehrfach Lehrer citirt werden, die uns aus der vedischen sûtra-Literatur bekannt sind, während in den beiden Sâṃkhyapravacanasûtra nichts der Art geschieht. Das höhere Alter der betreffenden Doctrinen freilich wird dadurch nicht berührt, denn die Namen Kapila, Pataṃjali, Yâjnavalkya selbst reichen ja ihrerseits entschieden weit höher hinauf (in die Ausläufe der Brâhmaṇa-Literatur selbst hinein), als die Namen Jaimini und Bâdarâyaṇa.

auch Karmamîmâṅsâ heifst, die Lehren dagegen über das Wesen des schaffenden Princips und sein Ver- (216) hältnifs zur Welt den Gegenstand der Uttaramîmâṅsâ, die davon auch Brahmamîmâṅsâ, Çârîrakamîmâṅsâ (Verkörperungslehre), resp. auch Vedânta (Ziel des Veda) genannt ist. Der Ausdruck Mîmâṅsâ bedeutet ursprünglich nur Spekulation überhaupt, kommt häufig in dieser Beziehung in den Brâhmaṇa vor und ist erst später technisch geworden[254]: letzteres ist wohl auch mit Vedânta der Fall, welches Wort sich übrigens erst in den späteren Upanishad, im 10. Buche des Taittirîya-Âraṇyaka und in der Kâṭhakopanishad, Muṇḍakopanishad etc. vorfindet.

Das Karmamîmâṅsâsûtram wird dem Jaimini zugeschrieben, der uns in den Purâṇa als der Offenbarer des Samaveda genannt wird, in der vedischen Literatur aber suchen wir vergebens einen Anhaltspunkt für seinen Namen*).

[254] im Mahâbhâshya ist mîmâṅsaka nach Kaiyaṭa als mîmâṅsâm adhîte zu fassen; und da das Wort darin auch genüber von aukthika vorkommt, so könnte es sich dabei in der That wirklich auf den Gegenstand der pûrvamîmâṅsâ beziehen; das richtige Wort indefs für einen solchen Studien gerade Obliegenden scheint daselbst doch eher yâjnika zu sein, s. Ind. Stud. XIII, 455–6.

*) mit Ausnahme von zwei wohl interpolirten Stellen in den Gṛihyasûtra des Ṛik, s. p. 62. 63. — Auch in dem Gaṇapâṭha des Pâṇini, den man vor der Hand eben nur negativ, obwohl auch dabei nur mit gebührender Vorsicht, gebrauchen kann, findet sich nichts dafür: da das Wort *irregulär* gebildet ist (von jeman sollte man jaim*a*ni erwarten), scheint auf diesen Umstand hier etwas Gewicht gelegt werden zu können. [Auch im Mahâbhâshya findet er sich anscheinend nicht vor, s. Ind. Stud. XIII, 455. Dagegen erscheint der Name J. im Schlufsvaṅça des Sâmavidhânabr. (s. bereits Ind. Stûd. IV, 377), und zwar wird sein Träger daselbst als Schüler des Vyâsa Pârâçarya, Lehrer eines Paushpiṇḍya bezeichnet, was ganz entsprechend ist der Angabe des Vishṇu Pur. III, 6, 1. 4, wo er als Lehrer des Paushpiṃji erscheint (vgl. auch Raghuv. 18, 32. 33). Die specielle Beziehung eines Jaimini zum Sâma Veda ergiebt sich ja auch aus den zu Vishṇu Pur. III, 4, 8. 9 stimmenden Angaben der Ṛik-gṛihya (s. oben note 49), wie denn ja auch im Caraṇavyûha (Ind. Stud. III, 274) eine Sâman-Schule der Jaiminîya aufgeführt wird, die noch zu bestehen scheint (s. oben not. 60). Im pravara-Abschnitt des Âçval. çrautas. XII, 10 werden die Jaimini zu den Bhṛigu gerechnet. — Mit dem Allen gewinnen wir nun freilich für die Zeit unseres Jaimini oben, dessen Werk zudem eigentlich doch mehr zu dem Yajurveda als zu dem Sâmaveda in Bezug steht, keinen direkten Anhalt. — Dem Pañcatantra zufolge ist der Mîmâṅsâkṛit Jaimini von einem Elephanten getödtet worden, eine bei dem Alter dieses Werkes immerhin ganz schätzensderthe Angabe, obschon andererseits freilich bei den mannichfachen Textveränderungen, die dasselbe erfahren hat, leider keine Garantie dafür besteht, dass wiese Notiz auch bereits dem ursprünglichen Text-Bestande desselben, welcher

Von den Lehrern indefs, die in diesem Sûtra citirt sind, Âtreya, Bâdari, Bâdarâyaṇa, Lâbukâyana (?)[255]), Aitiçâyana, lassen sich wenigstens der erste im Taitt. Prâtiçâkhya und der zweite im Çrautasûtra des Kâtyâyana nachweisen: die Familie der Aitaçâyana treffen wir gar schon im Kaushîtaki-Brâhmaṇa an*). Bâdarâyaṇa ist der Name des Verfassers des Brahmamîmâṅsâsûtra: aus seiner Erwähnung hier folgt aber keineswegs etwa, dafs sein Sûtram älter sei als das Sûtram des Jaimini, denn theils könnte das Wort ja als Patronymicum allenfalls auch mehrere Personen bezeichnen, theils finden wir umgekehrt in dem Sûtra der Brahmamîmâṅsâ wieder den Jaimini citirt: hieraus, so wie aus dem Umstande, dafs in beiden Sûtra je deren betreffende Verfasser selbst vielfach citirt werden, geht vielmehr nur zur Genüge hervor, dafs dieselben eben gar nicht von ihnen selbst, sondern erst von ihren beiderseitigen Schulen zusammengestellt (217) worden sind**). Der Name Bâdarâyaṇa läfst sich übrigens keineswegs „in Pâṇini" nachweisen, wie neuerdings irrthümlich behauptet wurde***), sondern nur im Gaṇapâṭha zu Pâṇini, einer vor der Hand ziemlich unsicheren Auktorität. — Als Haupterklärer der Jaiminisûtra werden Çabarasvâmin[256]) und nach ihm

im 6. Jahrhundert nach Persien wanderte, angehört hat (vergl. Ind. Stud. VIII. 159). — Unter dem Namen Jaiminisûtra geht übrigens auch ein astrologisches (jâtaka-) Lehrbuch, s. Catalogue of Skr. Mss. N. W. Prov. (1874) p. 508. 510. 514. 532.

[255]] sollte nicht an der betreffenden Stelle (VI, 7, 37) etwa Lâmakâyana zu lesen sein? es ist dies der Name eines in den Sâmasûtra mehrfach genannten Lehrers, s. Ind. Stud. IV, 384. 373. — Die anscheinende Erwähnung Buddha's in I, 2, 33 (buddhaçâstrât) ist eben nur eine anscheinende; das Wort buddha hat hier gar nichts mit dem Namen Buddha zu thun. — Wohl aber treten noch Kârshṇâjini (IV, 3, 17. VI, 7, 35) und Kâmukâyana (XI, 1, 51) zu den obigen Namen hinzu; der erste derselben findet sich auch bei Kâtyâyana und im Vedântasûtra, der zweite nur im gaṇa Naḍa.

*) XXX, 5: und zwar wird sie daselbst als der Auswurf des Bhṛigugeschlechtes, pâpishṭhâ bhṛigûṇâm, bezeichnet.

**) s. Colebr. I, 102. 103. 328., und oben p. 53.

***) von M. Müller in seinen übrigens sehr werthvollen Beiträgen zur Kenntnifs der indischen Philosophie in der Z. der D. M. G. VI, 9.

[256]] dieser Commentar des Çabarasvâmin, der schon von Çaṃkara citirt wird (vedântasûtrabh. III, 3, 53), nebst dem Text des Jaimini selbst, ist annoch

Kumârilabhaṭṭa genannt, welcher letztere noch vor Çaṃkara gelebt haben soll*).

Das Brahmasûtram**) gehört, wie wir eben sahen, dem Bâdarâyaṇa an. Die Ansicht, dafs die Schöpfung nur eine Täuschung sei und das transcendente Brahman allein das Wirkliche, aber ohne irgend persönliche Existenz rein in absoluter Unendlichkeit thronend, ist die Grundlehre dieses Systems, und wird als das Endziel des Veda selbst darin nachzuweisen gesucht, indem alle Stellen desselben mit diesem monotheistischen Pantheismus in Einklang gebracht und die verschiedenen Auffassungen des Sâṃkhya (Atheisten), Yoga (Theisten) und Nyâya (Deisten) etc. in ihrer Nichtigkeit zurückgewiesen werden. Schon aus dieser Bezugnahme auf die andern Systeme scheint die Posteriorität des Brahmasûtra zu erhellen: indefs ist es vor der Hand noch ungewifs, ob die Polemik darin sich wirklich schon gegen die vorhandenen Formen dieser Systeme richtet, oder nicht vielleicht nur gegen die Ansichten, aus denen diese hervorgegangen sind. Die Namen von Lehrern wenigstens, die im Brahmasûtra genannt werden, finden sich grofsentheils in den Çrauta-Sûtra wieder, so Âçmarathya bei Âçvalâyana***), Bâdari ferner,

in der Bibl. Ind. in der Publication, durch Maheçacandra Nyâyaratna, begriffen, (seit 1863; das letzte Heft. 1871, geht bis IX, 1, 5). — Auch der von Goldstücker herausgegebene Jaiminîyanyâyamâlâvistara Mâdhava's (1865 fg.) ist annoch unvollendet, s. meine Ind. Streifen II, 376 fg.

*) s. Colebr. I, 298: der ziemlich moderne Titel bhaṭṭa indefs erregt dagegen einiges Bedenken: gehört er ihm etwa ursprünglich nicht an? [Nach Cowell zu Colebr. Misc. Ess. I, 323 n. finden sich in der That bei Çaṃkara „allusions to Kumârilabhaṭṭa, if no direct mention of him"; der Titel bhaṭṭa gehört ihm gerade ganz speciell zu: „he is emphatically designed by his title Bhaṭṭa"; derselbe kommt im Uebrigen ja auch dem Bhaṭṭa Bhâskara Miçra, dem Bhaṭṭotpala zu und ist somit keineswegs „ziemlich modern".]

**) dieser Name selbst findet sich in der Bhagavadgîtâ XIII, 4 vor mag daselbst indefs wohl als appellativum, nicht als nomen proprium zu fassen sein

***) wir sahen bereits (p. 58), dafs der Âçmarathaḥ kalpaḥ von dem Scholiasten zu Pâṇini als Beispiel der neuen kalpa im Verhältnifs zu den früheren angeführt, resp. als gleichzeitig mit Pâṇini betrachtet wird: wenn der Scholiast dieses Beispiel, wie wahrscheinlich, aus dem Mahâbhâshya entlehnt hat [dies ist nicht der Fall, s. Ind. Stud. XIII, 455], ist diese Angabe von Bedeutung. — Beiläufig erwähne ich, dafs Âçmarathya im g. garga enthalten ist, Auḍulomi im g. bâhu, Kṛishṇâjina im g. tika und g. upaka, in letzterem auch Kâçakṛitsna: die Auktorität des Gaṇapâṭha ist aber freilich eine ganz unsichere und für Pâṇini's Zeit nichts beweisend.

Kârshṇâjini und Kâçakritsni bei Kâtyâ- (218) yana [s. oben p. 155], Âtreya endlich im Taitt. Prâtiçâkhya. Der Name des Auḍulomi gehört dem Brahmasûtra allein an[257]). Ueber die Erwähnung des Jaimini und des Bâdarâyaṇa selbst habe ich bereits gesprochen. — Windischmann in seinem vortrefflichen Çaṃkara (Bonn 1832) hat nun übrigens das Alter des Brahmasûtra wirklich direkt zu fixiren gesucht. Bâdarâyaṇa trägt nämlich auch den Beinamen Vyâsa, und wird das Brahmasûtram daher direkt auch Vyâsasûtram genannt. Nun finden wir in dem Çaṃkaravijaya, einer Lebensbeschreibung des berühmten Vedânta-Commentators Çaṃkara, die angeblich von einem seiner Schüler herrührt, angegeben (s. Windischm. a. a. O. p. 85. Colebr. I, 104), dafs Vyâsa der Vater des Çuka hiefs, welches letzteren Schüler Gauḍapâda, der Lehrer des Govindanâtha, wie dieser der Lehrer des Çaṃkara war[258]), so dafs die Zeit dieses Vyâsa danach hypothetisch etwa 2—300 Jahre vor Çaṃkara, resp. also 500—400 p. Chr. gesetzt werden könnte. Es mufs nun zwar dieser Punkt vor der Hand noch unentschieden*) bleiben, insofern es sich fragt, ob dieser Vyâsa eben mit dem Vyâsa Bâdarâyaṇa wirklich identisch zu setzen sei, doch ist mir dies wenigstens sehr wahrscheinlich[259]).

[257]] er wird indefs auch im Mahâbhâshya bereits erwähnt, zu Pâṇ. IV, 1, 85. 78 s. Ind. Stud. XIII, 415,

[258]] s. jetzt in Aufrecht's Catalogus p. 255 b die betreffende Stelle aus Mâdhava's (!) Çaṃkaravijaya V, 5 (vielmehr V, 105, zufolge der in Bombay 1864 mit Dhanapatisûri's Comm. erschienenen Ausgabe des Werkes), und ibid. p. 227 b die gleichen Ausgaben aus einem andern Werke. Der Çaṃkaradigvijaya des Ânandagiri dagegen, bei Aufrecht p. 247 fg. (jetzt auch in der Bibl. Ind. vorliegend, herausgegeben durch Jayanârâyaṇa, 1864—68), enthält nichts hievon.

*) Çaṃkara zu Brahmasûtra III, 3, 32 erwähnt, dafs Apântaratamas als Kṛishṇa-Dvaipâyana zur Zeit des Uebergangs des Kaliyuga in das Dvâparayugam gelebt habe: daraus nun, dafs er nicht zugleich ausdrücklich angiebt, dafs dies der Vyâsa Bâdarâyaṇa, Verfasser des Brahmasûtra, sei, schliefst Windischmann, wohl mit Recht, dafs in seinen Augen beide Personen getrennt waren. Im M. Bhârata XII, 12158 ff. wird aber dagegen Çuka ausdrücklich als Sohn des Kṛishṇa Dvaipâyaṇa (Vyâsa Pârâçarya) angegeben: die betreffende Episode gehört indefs allerdings mit zu den spätesten Eindringlingen (wie die Erwähnung der Cina und Hûṇa, Chinesen und Hunnen, zeigt).

[259]] der Name Bâdarâyaṇa ist einstweilen nur noch in dem Schlufsvaṅça

Am spätesten in Bezug auf die systematische Zusammenfassung scheinen die logischen Sûtra des Kaṇâda und Gotama gesetzt werden zu müssen. Damit ist indeſs keineswegs etwa gesagt, daſs die logischen Untersuchungen selbst später seien, wie denn im Gegentheil die übrigen Sûtra fast stets mit dergl. beginnen, sondern nur, daſs die formelle Ausbildung der (219) Logik zu zwei philosophischen Schulen erst verhältniſsmäſsig spät stattgefunden habe. Es beschränken sich übrigens beide Schulen durchaus nicht etwa auf die Logik allein, sondern sie enthalten vielmehr jede ein vollständiges philosophisches System, das aber eben rein auf logischem Wege aufgebaut ist; die beiderseitigen Unterschiede dabei sind vor der Hand noch wenig aufgeklärt[260]). Die Entstehung der Welt wird in beiden aus Atomen hergeleitet, die durch den Willen eines feststellenden Wesens sich vereinigten[261]). — Ob nun bereits der Name der *Πϱαμναι*, die

des Sâmavidhânabr. vorliegend, s. bereits Ind Stud. IV, 377, und zwar erscheint der Träger desselben als Schüler des Pârâçaryâyaṇa, vier Stufen jünger als Vyâsa Pârâçarya, drei jünger als Jaimini, dagegen als Lehrer (!) des Tâṇḍin und Çâṭyâyanin. Auſser bei Jaimini wird er auch im Çâṇḍilyasûtra citirt; bei Varâhamihira und Bhaṭṭotpala wird ein Astronom dieses Namens genannt, der seinerseits nach Aufrecht Catalogus p. 329 a in einer bei Utpala citirten Stelle sich auf die Yavanavṛiddhâs bezieht, und nach Kern Vorr. zu Bṛih. S. p. 51 „exhibits many Greek words". — Den Text des brahmasûtra mit Çaṃkara's Commentar liegt jetzt auch in der Bibl. Ind. vor, herausgegeben durch Roer und (von Heft 3 an) Râma Nârâyaṇa Vidyâratna (1854—63); von der Uebersetzung Beider durch K. M. Banerjea liegt, wie von der in Ballantyne's Aphorisms, erst ein Heft vor (1870).

[260]] in dieser Beziehung hat sich besonders Roer verdient gemacht, der in den ausführlichen Noten zu seiner Uebersetzung der Vaiçeshikasûtra durchweg specielle Rücksicht gerade hierauf nimmt (in vol. XXI. XXII der Z. der Deutschen Morg. Ges. 1867—68). Vor ihm hatte schon Müller (in vol. VI. VII. derselben Zeitschrift, 1852. 1853) auf Grund einiger Schriften Ballantyne's denselben Weg betreten. Den Text der Vaiçeshikasûtra nebst dem upaskâra genannten Commentar des Çaṃkaramiçra hat Jaya Nârâyaṇa Tarkapañcânana in der Bibl. Ind. (1860—61) herausgegeben und mit einer Glosse begleitet. Im Paṇḍit (No. 32 bis 69) findet sich eine vollständige Uebersetzung des Textes und des Commentars durch A. E. Gough. — Jaya Nârâyaṇa hat dann später (1864—65) in der Bibl. Ind. auch Gotama's Nyâyadarçana mit dem Commentar des Vâtsyâyana (Pakshilasvâmin) herausgegeben. Eine frühere Ausgabe (1828) war mit dem Comm. des Viçvanâtha versehen. Die ersten vier Bücher hat Ballantyne in seinen Aphorisms übersetzt.

[261]] die atomistische Doctrin ist im Uebrigen. und zwar in materialistischer Form, jedoch so, daſs Atomstoff und Lebensgeist in ewiger inniger Verkettung gedacht werden, besonders bei den Jaina entwickelt, s. meine Abhandl. über die

Strabo als streitsüchtige Dialektiker schildert, auf pramâṇa, Beweis, zurückzuführen ist, wie Lassen will, ist zweifelhaft (s. oben p. 30). Das Wort Tarka, Zweifel, in der Kâṭhakopan. ferner ist dem Zusammenhange nach wohl eher auf Sâṃkhyalehren zu beziehen und nicht in der später gebräuchlichen Bedeutung von Logik zu fassen.. Auch bei Manu (s. Lassen I, 835) bezeichnet noch tarkin der überlieferten Erklärung nach einen der Mîmâṅsâ-Logik Kundigen[262]): doch kennt Manu die Logik schon als besondere Wissenschaft, ebenso wie die drei Hauptbeweise, die in ihr gelehrt werden, obwohl noch nicht mit den später gebräuchlich gewordenen Namen. Nach den neuesten Untersuchungen hierüber*) „soll das Wort Naiyâyika und Kevalanaiyâyika (Pâṇ. II, 1, 49) die vorpâṇinische Existenz des Nyâyasystems andeuten“: es finden sich aber diese Worte gar nicht im Text des Pâṇini (der nur das Wort kevala hat!), sondern bei seinem Scholiasten**). — Das System des Kaṇâda trägt den Namen Vaiçeshikasûtram, weil die Anhänger desselben für die Atome die Kategorie des Viçesha (der Besonderheit) geltend machen; das System des Gotama dagegen heiſst κατ' ἐξοχήν Nyâyasûtram. Welches von beiden Systemen das ältere ist, ist noch ungewiſs. Der Umstand, daſs die Lehren der Vaiçeshika im Vedântasûtra mehrfach Gegenstand der Widerlegung sind, während die (220) Lehre des Gotama weder im Text noch in den Commentaren dazu irgend erwähnt wird, wie Colebrooke (I, 352) angiebt, spricht von vorn herein für das höhere Alter der ersteren[263]): ob dieselben aber dem Vedântasûtra schon

Bhagavatî der Jaina II, 168. 176. 190. 236. Mythologisch gewendet liegt sie uns in der Annahme eines prajâpati Marîci vor, s. Ind. Stud. IX, 9.

[262] bei Pârask. II, 6 (vidhir vidheyas tarkaç ca vedaḥ) bedeutet tarka so viel als arthavâda, mîmâṅsâ.

*) von M. Müller a. a. O. p. 9.

**) es ist dies einer der Fälle, von denen ich früher (p. 241. 42) gesprochen.

[263] im Sâṃkhyasûtra werden sie ja sogar direkt mit Namen genannt (s. p. 254), ebenso in den heiligen Texten der Jaina (s. n. 249). — Als ein Zeichen späterer Abfassung ist es vielleicht auch anzusehen, daſs das Gotamasûtram nicht wie die übrigen fünf philosophischen Textbücher mit der bei den sûtra gebräuchlichen Formel athâ 'taḥ beginnt.

als „Lehren des Kaṇâda“ in *dessen System* vorlagen, wie man neuerdings angenommen hat*), ist eine Sache, die eben erst noch untersucht werden müfste[264]. — Beide Systeme sind übrigens gegenwärtig, und schon seit geraumer Zeit, die beliebtesten, wie denn auch unter den im tibetischen Tandjur enthaltenen philosophischen Schriften die logischen, wie es scheint, am zahlreichsten vertreten sind.

Aufser diesen sechs Systemen nun, welche sich eine allgemeine Verbreitung errungen haben, und im Ganzen als orthodox betrachtet werden, so wenig auch die Sâṃkhyalehre z. B. darauf Ansprüche hat, werden mehrfach auch heterodoxe Ansichten erwähnt, so die der Cârvâka, Laukâyatika[265]), Bârhaspatya: von letzterer Schule mufs auch ein vollständiges System, das Bârhaspatyasûtram, bestanden haben: erhalten ist uns aber von Allem dem nichts als gelegentliche Anführungen in den Commentaren der orthodoxen Systeme zum Behufe der Widerlegung.

*) M. Müller a. a. O. p. 9 „während Kaṇâda's Lehren daselbst häufig besprochen werden“.

[264]] Beziehungen auf ältere Lehrer, deren Namen irgend welchen chronologischen Anhalt bieten, finden sich in beiden sûtra nicht vor; und was die Namen ihrer Verfasser betrifft, so wird Kaṇâda resp. Kaṇabhuj (Kaṇabhaksha) bei Varâhamihira und bei Çaṃkara, Akshapâda dagegen bis jetzt erst bei Mâdhava genannt. Die Patronymica derselben: Kâçyapa und Gautama (besser wohl eben só, nicht Gotama) reichen zwar freilich in alte Zeit hinauf, wollen aber weiter nichts besagen. Von Interesse immerhin, ob auch ohne entscheidendes Gewicht, ist die bei einem neueren Commentator (Anantayajvan) des zum Sâmaveda gehörigen Pitṛimedhasûtra des Gautama vorliegende Identification dieses Gautama mit Akshapâda, s. Burnell Catalogue p. 57. — Aus der Vorrede Cowell's zu seiner Ausgabe des Kusumâñjali (1864) ergiebt sich, dafs der Commentar des Pakshilasvâmin, den er dabei direkt mit Vâtsyâyana identificirt, vor Diṅnâga, also etwa (s. oben not. 219) Anfangs des sechsten Jahrhunderts abgefafst war; gegen Diṅnâga schrieb der von Subandhu im 7. Jahrh. erwähnte Uddyotakara, dem Vâcaspatimiçra im zehnten, und Udayana, der Verfasser des Kusumâñjali, im 12. Jahrhundert, folgten. S. noch Cowell zu Colebrooke Misc. Ess. I, 282. Gaṅgeça's nyâyacintâmaṇi, das wichtigste Werk der neueren Nyâya-Literatur, wird auch in das zwölfte Jahrh. gesetzt, s. Z. D. M. G. XXVII, 168. Aulûkya bei Mâdhava als Name der Lehre Kaṇâda's beruht auf einem Wortspiel mit kâṇâda, crow-eater = ulûka.

[265]] im Mahâbhâshya wird eine varṇikâ Bhâgurî lokâyatasya erwähnt, s. Ind. Stud. XIII, 343. Ein Bhâguri ist unter den in der Bṛihaddevatâ citirten Lehrern. Die Lokâyatâs werden auch von den Buddhisten, den nördlichen wie den südlichen, verworfen, s. Burnouf Lotus de la bonne loi p. 409. 470. Auch die Jaina rechnen das System derselben nur zu dem loiya (laukika)-Wissen, s. oben note 249. — Ueber die Cârvâka s. den Eingang des sarvadarçanasaṃgraha.

Was als dritten Zweig der wissenschaftlichen Literatur die Astronomie und ihre Hülfswissenschaften betrifft*), so haben wir bereits gesehen [p. 125], dafs dieselbe schon in der vedischen Zeit einer ziemlichen Pflege genofs, wie wir sie denn auch bei Strabo ausdrücklich als eine Lieblingsbeschäftigung der Brahmanen angeführt fanden (s. p. 32. 33). Wir haben aber gleichfalls bereits bemerkt, dafs diese Astronomie noch auf einer sehr niedrigen Stufe stand, da sich die Beobachtung der Sterne eben noch lediglich auf einige wenige Fixsterne, insbesondere auf die 27 oder 28 Mondhäuser und auf die verschiedenen Phasen des Mondes selbst beschränkte[266]). Der Umstand, dafs das vedische Jahr ein Sonnenjahr von 360 (221) Tagen, kein Mondjahr ist, bedingt zwar allerdings ziemlich genaue Beobachtung und Berechnung des Laufs der Sonne; für diese Berechnung aber ist, dem eben Angeführten nach, schwerlich anzunehmen, dafs sie sich nach den Erscheinungen des nächtlichen Sternenhimmels gerichtet haben sollte, vielmehr wird sie wohl nach den Erscheinungen der Länge oder Kürze des Tages etc. abgemessen worden sein. Die Ausbildung eines fünfjährigen Cyclus mit einem Schaltmonat mufs ziemlich früh gesetzt werden, letzterer wird bereits in der Ṛiksaṃhitâ genannt: die Ausbildung der Idee von den vier Weltperioden dagegen, deren Ursprung aus der Beobachtung der Mondphasen übrigens möglicher Weise uralt ist[267]), gehört erst an das Ende der vedischen Zeit, und zwar fand Megasthenes das Yuga-System bereits in voller Blüthe vor. Dafs die Eintheilung der Mondbahn in 27 resp. 28 Mondstationen bei den Indern chinesischen Ursprunges sei, wie Biot behauptet hat (im Journ. des Savants 1840. 1845. s. Lassen I, 742 ff.), ist wohl schwerlich anzunehmen[268]): das

*) s. Ind. Stud. II, 236—87.

266] die uns in den Brâhmaṇa entgegentretenden kosmischen oder astronomischen Angaben sind sämmtlich höchst kindlicher und naiver Art, s. Ind. Stud. IX, 358 fg.

267] Roth hat diesen Ursprung in Abrede gestellt in seiner Abhandl. „die Lehre von den vier Weltaltern" (1860 Tübingen).

268] über die hier im Folgenden behandelten Fragen hat sich zwischen J. B. Biot, mir und Whitney eine specielle Discussion erhoben, an der sich dann

Gegentheil könnte, den Nachrichten der chinesischen Autoren zum Trotz, vielleicht ebenso gut der Fall sein, und die Einführung bei ihnen etwa durch den Buddhismus stattgefunden haben, dessen Schriften die alte Reihenfolge (mit Kṛittikâ beginnend) bewahren, ebenso wie wir sie bei den Chinesen finden[269]). Am wahrscheinlichsten aber ist es mir, dafs diese Mondstationen chaldäischen Ursprungs und von den Chaldäern zu den Indern wie den Chinesen übergegangen sind: denn die מַזָּלוֹת des Buches der Könige und die מַזָּרוֹת des Hiob[270]), welche die biblischen Exegeten fälschlich auf den Zodiakus beziehen, sind eben die arabischen منازل „Herbergen," und hier wird auch Biot einen chinesischen Ursprung wohl schwerlich vermuthen wollen. Die Inder könnten die Kenntnifs dieser Mondhäuser entweder schon mitgebracht oder etwa erst durch die Handelsverbindungen der Phönicier mit dem Penjab erhalten haben. Jedenfalls sind sie bei den Indern sehr alt, und bei der völligen Undenkbarkeit einer Verbindung mit China in einer Zeit, wo die Inder vielleicht noch nicht einmal die (222) Gangesmündung kannten, ist chinesischer Einflufs wohl ganz unmöglich. Einige dieser Mondhäuser werden schon in der Ṛiksaṃhitâ erwähnt (und zwar mit

auch A. Sédillot, Steinschneider, E. Burgess und M. Müller betheiligt haben. Vgl. das Journal des Savants 1859 und die nach Biots Tode erschienenen études sur l'astronomie indienne et chinoise (1862), sodann meine beiden Abhandlungen „die vedischen Nachrichten von den naxatra" (1860. 1862) so wie Ind. Streifen II, 172. 173. Ind. Stud. IX, 424 fg. (1865). X, 213 fg. (1866), Whitney im Journ. Am. Or. Soc. vol. VI and VIII (1860. 64. 65), Burgess ibidem, Steinschneider in Z. D. M. G. vol. XVIII (1863), Müller in der Vorrede zu vol. IV seiner Ausgabe des Ṛik (1862), Sédillot courtes observations sur quelques points de l'histoire de l'astronomie (1863), und schliefslich Whitney im zweiten Bande seiner Oriental and linguistic studies (1874). Die obigen Ansichten halte ich noch jetzt im Wesentlichen fest, wie sich ja auch Whitney ihnen zuneigt; dafür dafs Chaldaea das Mutterland ist, tritt als besonders wichtig u. A. wohl auch der Umstand ein, dafs uns aus China, Indien und Babylon geradezu dieselben Angaben über die Dauer des längsten Tages vorliegen. (Dagegen weichen z. B. die Angaben hierüber im Bundehesch ganz ab, s. Windischmann zoroastrische Studien p. 105.)

[269]] diese Angabe Biots hat sich nicht bestätigt; die chinesische Reihe beginnt mit Citrâ (d. i. dem Herbstaequinox) oder Uttarâshâḍhâs (dem Wintersolstiz), welche beide vielmehr einer Anordnung entsprechen, in der Revatî als Frühlingsaequinoctialzeichen gilt, s. meine erste Abhandlung über die nakshatra p. 300.

[270]] hiezu speciell s. Ind. Stud. X, 217.

eigenthümlicher Namensform), so die Aghâs, d.i. Maghâs, und die Arjunyau, d. i. Phalgunyau (ein Name, den auch noch das Çatapatha-Brâhmaṇam für dieselben kennt), in dem Hochzeitsliede Maṇḍala X, 85, 13, der Tishya ferner Maṇḍala V, 54, 13 (von Sâyaṇa aber auf die Sonne bezogen, s. auch X, 64, 8). Eine völlige Aufzählung derselben mit ihren Regenten finden wir zuerst in der Taittirîya-Saṃhitâ, und eine zweite mit bedeutenden, spätere Zeit bekundenden Verschiedenheiten in den Namen in der Atharva-Saṃhitâ und im Taittirîya-Brâhmaṇa, so wie der Mehrzahl nach auch bei Pâṇini: letztere Aufzählung enthält meist dieselben Namen, die sich bei den Astronomen der späteren Zeit dafür finden, und zwar sind es auch eben diese späteren Namen, welche in dem sogenannten Jyotisha, dem Vedakalender aufgeführt werden (daneben auch die Zodiakalbilder!). Man hat diesem letzteren Werkchen überhaupt bisher eine Wichtigkeit beigelegt, die es durch seinen Inhalt nicht beanspruchen kann. Wenn meine Vermuthung, dafs der Lagadha, Lagata, dessen Lehre es enthält, mit dem Lât identisch ist, den Albîrûnî als Verfasser des alten Sûryasiddhânta nennt, sich bestätigen sollte [s. aber p. 276 n.], so würde es dadurch etwa in das 4., 5. Jahrh. unserer Zeitrechnung fallen, und auch das könnte fast noch ein zu hohes Alter für dies ziemlich bedeutungslose Schriftchen scheinen, das nur dadurch eine gewisse Bedeutung erhalten hat, weil es eben zum Veda gerechnet wird*).

Ein entschiedener Fortschritt der astronomischen Wissenschaft geschah durch das Auffinden der Planeten. Die älteste Erwähnung derselben kommt vielleicht im Taittirîya-

*) deshalb schliefst es sich denn auch noch an die alte Reihenfolge der Mondhäuser an, wie dies die auf den Veda bezüglichen Schriften *noch jetzt* thun. [Nach der speciellen Abwägung der einzelnen Momente, die hier in Frage kommen, welche ich in der Einleitung zu meiner Abhandlung über das Jyotisham (1862) angestellt habe, ist auch ein etwas früherer Termin möglich, vorausgesetzt freilich, dafs diejenigen Verse, welche griechischen Einflufs bekunden, wirklich, wie ich daselbst angenommen habe, nicht zu dem ursprünglichen Bestande des Textes gehören. — Der Verf. erscheint gelegentlich auch unter dem Namen Lagaḍâcârya, s. oben p. 66 not.]

Âraṇyaka vor, doch ist dies noch ungewifs[271]) und werden sie sonst noch in keiner andern der vedischen Literatur angehö- (223) rigen Schrift erwähnt[272]). Auch Manu's Gesetzbuch kennt sie noch nicht, wohl aber schärft das Gesetzbuch des Yâjnavalkya — und dies ist bezeichnend für die Zeitdifferenz dieser beiden Werke — ihre Verehrung ein: in den Dramen des Kâlidâsa, in der Mṛichakaṭî und im Mahâ-Bhârata, wie Râmâyaṇa werden sie mehrfach erwähnt*). Ihre Namen sind eigenthümlich und rein indischen Ursprungs: drei von ihnen sind dadurch als Söhne der Sonne (Saturn), der Erde (Mars) und des Mondes (Mercur), die beiden andern als die Repräsentanten der beiden ältesten Ṛishi-Geschlechter, der Añgiras (Jupiter) und der Bhṛigu (Venus) bezeichnet: letzteres steht wohl im Zusammenhang damit, dafs die Anhänger des Atharvaveda, der ja gleichfalls mit diesem Añgiras und Bhṛigu in specielle Verbindung gesetzt wird, es eben waren, welche hauptsächlich die Pflege der Astronomie und Astrologie in dieser Zeit leiteten**). Aufser jenen Namen sind noch andere gebräuchlich, so heifst Mars der rothe, Venus der weifse, leuchtende, Saturn der langsam wandelnde, letzteres der einzige wirklich astronomische Beobachtung be-

271] die betreffenden Stellen sind in der That wohl ganz anders zu verstehen, s. Ind. Stud. IX, 263. X, 271.

272] die einzige Ausnahme bildet die Maitrâyaṇî-Up., aber auch nur in den beiden letzten als khila bezeichneten Büchern, s. oben Note 103. 104. Zur Sache s. noch meine Abhandlung über das Jyotisham p. 10. Ind. Stud. IX, 363. 442. X, 239. 240. — Die beiden Ṛik-Stellen, welche nach Alfr. Ludwig's soeben erschienener Schrift: „die Nachrichten des Ṛig- und Atharvaveda über Geographie etc. des alten Indiens" eine Anspielung auf die Planeten enthalten sollen (I, 105, 10. X, 55, 3), sind denn doch wohl kaum dafür eintretend! Auch denkt weder das von Sâyaṇa zu I, 105, 10 citirte Çâṭyâyanakam noch Sây. selbst dabei an dieselben (s. Ind. Stud. IX, 363 n.). Für die „divicarâ grahâḥ" Ath. 19, 9, 7 bieten die Ath. Pariçishṭa anderweite Parallelen, wonach auch bei ihnen schwerlich an die Planeten zu denken ist, zumal hier ja unmittelbar darauf in v. 10 die „grahâç cândramasâḥ . . âdityâḥ . . râhuṇâ" aufgeführt werden, wobei denn doch entschieden nur an Finsternisse zu denken ist. Der betreffende Abschnitt der Ath. S. (19, 7) ist im Uebrigen ein ganz secundäres Product, s. Ind. Stud. IV, 433 n.

*) çukra Pâṇ. IV, 2, 26 könnte man auf den Planeten çukra beziehen, besser aber fafst man es wohl im Sinne von Somasaft.

**) Bhârgava bedeutet daher geradezu einen Astrologen, s. Daçakumâra ed. Wils. p. 162, 11.

kundende Name. Zu diesen sieben Planeten (Sonne und Mond mit eingerechnet) haben die Inder noch zwei hinzugefügt, Kopf (Râhu) und Schweif (Ketu) des Ungethüms, welches als die Ursache von Mond- und Sonnenfinsternifs gedacht wird. Der Name des erstern der beiden, Râhu, findet sich zuerst in der Chândogyopanishad vor[273]) (, wo er aber schwerlich als Planet gilt), der zweite dagegen erst bei Yâjnavalkya. Diese Neunzahl der Planeten ist indefs, wenn die oben angeführte Stelle des Taittirîya-Âraṇyaka sich wirklich auf dieselben bezieht, nicht ursprünglich, da darin nur sieben (sapta sûryâḥ) genannt werden. Das Wort Graha „der Ergreifende," welches „Planet" bedeutet, ist offenbar astrologischen Ursprungs, wie denn überhaupt die (224) Astrologie wohl der Brennpunkt war, in dem sich alle astronomischen Untersuchungen vereinigten und von welchem aus sie Licht und Belebung erhielten, nachdem die praktischen Bedürfnisse des Cultus einmal und für immer befriedigt waren. Ob die Auffindung der Planeten von den Indern selbstständig gemacht worden oder ihnen von aufsen zugekommen ist, läfst sich noch nicht entscheiden: die systematische Eigenthümlichkeit der Nomenklatur läfst vor der Hand auf das Erstere schliefsen[274]).

Ein eigentliches Leben aber trat in die indische Astronomie erst durch den griechischen Einflufs, welcher eine viel bedeutendere Stellung in Bezug darauf einnimmt, als man bisher angenommen hat, und ist dadurch wohl eo ipso bedingt, dafs dieser griechische Einflufs auch auf andere Zweige der Literatur eingewirkt hat, ob wir ihn auch vor der Hand nirgendwo anders direkt nachweisen können[275]). Es ist nöthig,

[273]] vgl. auch Râhula als Name des Sohnes Buddha's; doch erscheint derselbe auch als Lâghula, s. Ind. Stud. III, 130. 149.

[274]] jedoch ist zu bemerken, dafs in den Atharvapariçishṭa, welche nebst dem Jyotisha die ältesten Reste indischer Astrologie repräsentiren, der Wirkungskreis der Planeten in speciellem Zusammenhang mit ihren griechischen Namen erscheint, s. Ind. Stud. VIII, 413. X, 319.

[275]] vergl. meine Abhandlung: „indische Beiträge zur Geschichte der Aussprache des Griechischen" in den Monatsberichten der Berl. Acad. 1871 p. 613, übersetzt im Indian Antiquary II, 143 fg. 1873.

hier einige Data über die Verbindung der Griechen mit den Indern einzuschalten.

Dem Einfalle Alexanders in den Penjab folgte die Etablirung der griechisch-baktrischen Königreiche, deren Herrschaft sich in den Zeiten ihres Glanzes, wenn auch nur vorübergehend über den Penjab bis nach Guzerate erstreckt hat[276]). Daneben unterhielten die ersten Seleuciden, so wie die Ptolemaier mehrfach durch Gesandte direkte Verbindung mit dem Hofe von Pâṭaliputra*), daher wir denn in den Inschriften des Piyadasi die Namen Antigonus, Magas, Antiochus, Ptolemaios, vielleicht auch Alexander selbst, erwähnt finden (s. p. 196), angeblich als Vasallen des Königs, was natürlich eitle Prahlerei ist. Insbesondere lebendig ward in Folge dieser Gesandtschaften die Handelsverbindung von Alexandrien nach der Westküste, wo Ujjayinî, *Οζηνη*, dadurch zu einer hohen Blüthe emporwuchs. Philostratus, der im (225) 2. Jahrh. p. Chr. eine Lebensbeschreibung des

[276]) Goldstücker zufolge soll sich die Angabe im Mahâbhâshya von einer jüngst stattgehabten Belagerung von Sâketa (Oude) durch einen Yavana-Fürsten auf Menandros beziehen, und die Angaben des Yugapurâṇa der Gârgî-Saṃhitâ sprechen gar von einem Zuge der Yavana bis Pâṭaliputra. Es frägt sich nur eben, ob hier unter Yavana wirklich die Griechen (s. Ind. Streifen II, 348), oder etwa ihre indoscythischen etc. Nachfolger zu verstehen sind, auf die ihr Name später überging, s. Ind. Stud. XIII, 306—7. S. noch oben Note 202.

*) so wurde Megasthenes durch Seleucus an Candragupta (starb 291 a. Chr.) geschickt, Deimachos ferner durch Antiochus, und Dionysios, so wie wahrscheinlich auch Basilis, durch Ptolemäus II. an *Ἀμιτροχάτης*, Amitraghâta, den Sohn des Candragupta. [Antiochos schlofs mit *Σωφαγασήνας*, Subhagasena (?), ein Bündnifs. Seleukos gab dem Candragupta sogar auch eine Tochter zur Frau, Lassen II, 208. Talboys Wheeler history of India (1874) p. 177; im Geleit dieser griechischen Prinzessinn kamen natürlich auch griechische Mädchen als Zofen nach Pâṭaliputra, und diese griech. Mädchen müssen den Indern, speciell ihren Fürsten, besonders gefallen haben, denn wir finden nicht nur *παρθένοι εὐειδεῖς πρὸς παλλακίαν* als Handelsartikel nach Indien erwähnt, sondern auch theils in indischen Inschriften Yavana-Mädchen als Tribut aufgeführt, theils in der indischen Literatur, speciell noch bei Kâlidâsa, die Angabe, dass sich die indischen Fürsten von Yavanî bedienen liefsen, s. Lassen Ind. Alt. II, 551. 957. 1159, meine Vorrede zur Mâlavikâ p. XLVII. Das Metier dieser Mädchen war dem Eros gewidmet, und es liegt daher die Vermuthung nicht fern, dafs wir es auf ihren Einflufs zurückzuführen haben, wenn auch der indische Liebesgott, wie der griechische, den Delphin (makara) im Banner führt und wie dieser Sohn der Göttinn der Schönheit ist, s. Z. D. M. Ges. XIV, 269 (zu makara als Delphin s. Journal Bombay Br., R. A. Soc. V, 33. 34, Ind. Streif. II, 169); und vergl. noch Ind. Stud. IX, 380.]

Apollonius von Tyana, welcher etwa 50 p. Chr. in Begleitung seines Schülers Damis Indien durchreiste, hauptsächlich nach den Berichten dieses Damis schrieb, erwähnt darin die grofse Verehrung, welche die griechische Literatur bei den Brahmanen genofs, und dafs sie fast von allen Personen höheren Standes betrieben ward (Reinaud mém. sur l'Inde p. 85. 87). Diese Quelle ist zwar nicht sehr lauter [Lassen III, 358 fg.], die Angabe mag übertrieben sein, aber sie stimmt mit den Daten zusammen, die wir sogleich anzuführen haben, und die sich nur unter der Voraussetzung eines sehr lebendigen geistigen Austausches erklären lassen. Die indischen Astronomen nämlich geben durchweg die Yavana als ihre Lehrer an: ob dies schon bei Parâçara der Fall ist, der als der älteste indische Astronom genannt wird, ist noch ungewifs. Den Citaten nach rechnet er nach den Mondhäusern und scheint demnach selbstständig zu stehen. Von Garga*) aber, der nach ihm als der älteste indische Astronom gilt, wird ein vielfach citirter Vers überliefert, in welchem er die Yavana ihrer astronomischen Kenntnisse wegen verherrlicht. Die epische Sage sodann giebt den Asura Maya als den ältesten Astronomen an, und zwar habe diesem der Sonnengott selbst die Sternkunde ertheilt: ich habe bereits anderswo (Ind. Stud. II, 243) die Vermuthung ausgesprochen, dafs dieser Asura Maya identisch ist mit dem Ptolemaios der Griechen, insofern dieser letztere Name auf indisch, wie wir aus den Inschriften des Piyadasi sehen, zu Turamaya ward,

*) der Name des Parâçara, wie der des Garga, gehört erst der letzten Stufe der vedischen Literatur an, den Âranyaka und Sûtra: in den früheren Werken wird keiner der beiden Namen erwähnt. Die Familie der Parâçara ist besonders reich vertreten in den jüngeren Gliedern der vança des Çatapatha-Brâhmaṇa: auch wird ein Garga und ein Parâçara in der Anukramaṇî als ṛishi einiger Hymnen des Ṛik genannt, desgl. ein anderer Parâçara bei Pâṇini als Verfasser eines bhikshusûtra, s. p. 159. 201. [Eine besonders hervorstechende Rolle müssen die Garga zur Zeit des Mahâbhâshya, zum wenigsten in den Augen seines Verfassers, gespielt haben, da dieselben darin bei den meisten Gelegenheiten, wo es sich irgend um patronymische u. dgl. Affixe handelt, fast stets mit genannt werden, s. Ind. Stud. XIII, 410 fg. Auch in den Atharva-Pariçishṭa finden wir Garga, Gârgya, Vṛiddha-Garga citirt; diese Garga stehen offenbar zu dem obigen Astronomen Garga in nächster Beziehung. S. noch Kern, Vorrede zu Varâhamihira's Bṛihatsaṃhitâ p. 31 fg. Ind. Streifen II, 347.]

woraus sich jene Namensform mit der gröfsten Leichtigkeit entwickeln konnte, und insofern die spätere Tradition (des Jnânabhâskara z. B.) den Maya entschieden in die westlichen Län- (226) der nach Romakapura*) versetzt. Unter denjenigen fünf Siddhânta endlich, welche als die ältesten astronomischen Systeme genannt werden, wird der eine, der Romakasiddhânta, schon durch seinen Namen als griechischen Ursprungs bezeichnet: von einem zweiten derselben, dem Pauliçasiddhânta, haben wir die direkte Angabe des Albîrûnî**), dafs er von dem Paulus al Yûnânî verfafst sei, und ist das Werk sonach vielleicht als eine Uebersetzung der εἰσαγωγή des Paulus Alexandrinus zu betrachten[277]. — Zwar sind uns nun vor der Hand von den eben genannten Astronomen und Werken, dem Garga, Maya, Romakasiddhânta und Pauliçasiddhânta, nur einzelne Citate

*) s. meinen Catalog der Sanskṛithandschriften der Berliner Bibliothek p. 288. — In Bezug auf den Namen Romaka erlaube ich mir hier eine beiläufige Bemerkung. Während im M. Bh. XII, 10308 die Raumya aus den romakûpa, Haarporen, des Vîrabhadra zur Zerstörung des Opfers des Daksha geschaffen werden, mufs zur Zeit von Râmâyaṇa I, 55, 3 ihr Name wohl noch unbekannt gewesen sein, wenn daselbst bei einer gleichen Gelegenheit andere Völker als aus den romakûpa entstehend angeführt sind, da es ja sonst zu nahe gelegen hätte, denselben in gleicher Weise zu verwenden. [S. meine Abhandl. über das Râmâyaṇa p. 23 fg.]

**) Albîrûnî verweilte im Gefolge des Mahmud von Ghasna längere Zeit in Indien, erwarb sich daselbst eine sehr genaue Kenntnifs des Sanskṛit und der indischen Literatur und hat uns einen sehr wichtigen Bericht darüber, geschrieben 1031, hinterlassen. Auszüge aus diesem höchst wichtigen Werke hat Reinaud mitgetheilt im Journal Asiatique 1844 und im mémoire sur l'Inde 1849 [und Woepcke ibid. 1863]: der schon seit 1843 versprochene und sehnlichst erwartete Text ist leider noch immer nicht erschienen. [Ed. Sachau in Wien ist jetzt mit der Herausgabe desselben beschäftigt; von seiner Energie ist in der That denn nun wohl endlich eine baldige Erfüllung dieses schmerzlichen Desideratums zu erwarten.]

277] eine dergl. direkte Bezeichnung des Pauliçasiddhânta zu der εἰσαγωγή hat darum Schwierigkeit, weil die Citate aus Puliça nicht dazu stimmen, vielmehr astronomischer, nicht astrologischer Art sind. Dafs indessen gerade die εἰσαγωγή den Indern bekannt ward, in welcher Form auch immer, dafür spricht, dafs zunächst nur in ihr fast alle jene termini sich finden, welche die indische Astronomie aus dem Griechischen aufgenommen hat; s. Kern's Vorrede zu seiner Ausgabe von Varâhamihira's Bṛihatsaṃhitâ p. 49. — Von erheblichem Interesse ist der Nachweis, den H. Jacobi in seiner Schrift: de astrologiae indicae horâ appellatae originibus (Bonn 1872) geführt hat, dafs die Lehre von den 12 Häusern erst bei Firmicus Maternus (336—54) sich findet, die indischen horâ-Texte somit, für welche dieselben eine so fundamentale Bedeutung haben, erst in noch späterer Zeit abgefafst sein können.

oder auch nur einzelne Erwähnungen bekannt, es könnte daher allenfalls noch ein Zweifel darüber herrschen, ob wirklich griechischer Einflufs hier zu statuiren sei, obwohl z. B. die Angabe, dafs Puliça, im Gegensatz zu Âryabhaṭa[278]), den Tag mit Mitternacht begann, für seinen abendländischen Ursprung schon ziemlich entscheidend ist. Jeder Zweifel schwindet aber, wenn man die grofse Masse griechischer Worte sieht, welche Varâhamihira, den die indischen Astronomen zu Albîrûnî's Zeit, wie sie es jetzt noch thun*), 504 p. Chr. setzten, in seinen Schriften, und zwar in einer Weise gebraucht, die deutlich zeigt, dafs diese Worte schon längere Zeit gäng und gäbe waren. Sogar eines seiner Werke selbst, das Horâçâstram, hat einen griechischen Namen (von ὥρη): darin führt er denn zunächst die griechischen Namen der (227) Zodiakalbilder und Planeten nicht nur vollständig auf**), sondern er gebraucht auch selbst einige von den letzteren (Âra nämlich, Âsphujit und Koṇa) direkt neben den indischen und zwar eben so häufig, als diese (: die Zodiakalbilder dagegen nennt er meist nur mit den entsprechenden aus dem Griechischen übersetzten Sanskritnamen). In stetem Gebrauche aber hat er folgende termini technici, die sich sämmtlich in derselben Bedeutung in der εἰσαγωγη des Paulus Alexandrinus gebraucht finden***), drikâṇa = δεκανος, liptâ = λεπτη, anaphâ = ἀναφη, sunaphâ = συναφη, durudharâ = δορυφορια, kemadruma (für kremaduma)

[278]] so, und nicht Âryabhaṭṭa, ist der Name zu schreiben, wie das Metrum in seinem eigenen Werke (gaṇitapâda v. 1) zeigt; so schon Bhâu Dâjî im Journ. R. A. S. I, 392 (1864).

*) s. Colebrooke II, 461 (415 ed. Cowell).

**) es sind dies die folgenden: Kriya κριος, Tâvuri ταυρος, Jituma διδυμος, Kulîra κολουρος (?), Leya λεων, Pâthona παρθενος, Juka ζυγον, Kaurpya σκορπιος, Taukshika τοξοτης, Âkokera αἰγοκερως, Hṛidroga ὑδροχοος, Ittham ἰχθυς, ferner: Heli Ἡλιος, Himna Ἑρμης, Âra Ἀρης, Koṇa Κρονος, Jyau Ζευς, Âsphujit Ἀφροδιτη. Diese Namen sind schon seit 1827 durch C. M. Whish im ersten Theile der Transactions of the Literary Society of Madras, und seitdem mehrfach, bekannt gemacht, s. insbesondere Lassen in der Z. f. d. K. M. IV, 306. 318 (1842), und neuerdings in meinem Catalog der Sanskṛithandschriften der Berl. Bibl. p. 238. — horâ und kendra identificirte schon der Pater Pons mit ὥρη und κεντρον, s. Lettres Édif. 26, 236—37. Paris 1743.

***) s. Ind. Stud. II, 254.

χρηματισμος[279]), veçi = *φασις*, kendra = *κεντρον*, âpoklima = *ἀποκλιμα*, panapharâ = *ἐπαναφορα*, trikoṇa = *τριγωνος*, hibuka = *ὑπογειον*, jâmitra = *διαμετρον*, dyutam = *δυτον*, meshûraṇa = *μεσουρανημα*.

Wenn sich die meisten dieser Namen auf astrologische Verhältnisse beziehen, so enthalten sie doch andererseits durch die Eintheilung des Himmels in die Zodiakalbilder, die Decane und Grade Alles, was den Indern zu einer wissenschaftlichen Behandlung der Astronomie fehlte und nöthig war. Sie haben sich denn auch dieser griechischen Mittel mit gutem Erfolge bedient, und theils zunächst die Reihenfolge ihrer Mondstationen, die mit der Wirklichkeit nicht mehr im Einklange stand, rektificirt, so dafs die beiden in der alten Ordnung derselben Letzten nunmehr in der neuen Ordnung die beiden ersten Stellen einnehmen, theils die astronomische Wissenschaft überhaupt selbstständig in einigen Punkten, wie es scheint, sogar weiter gefördert, als die Griechen (228) selbst. Ihr Ruf verbreitete sich denn auch wieder nach dem Abendlande zurück, und der Andubarius (resp. wohl Ardubarius), den das Chronicon Paschale*) als den ältesten indischen Astronomen in die Urzeit hinaufsetzt, ist wohl kein anderer als der Âryabhaṭa, der Rival des Puliça, den auch die Araber unter dem Namen Ardschabahr verherrlichen. Die Araber nämlich wurden im 8., 9. Jahrh. die Schüler der Inder in der Astronomie, erhielten von ihnen die Mondstationen in der neuen Ordnung, und haben die Sindhend, Siddhânta, derselben vielfach übersetzt und bearbeitet, zum Theil unter der Aufsicht indischer Astronomen selbst, welche die Chaliphen von Bagdad etc. an ihren Hof beriefen. Insbesondere fand dieses auch in Bezug auf die Algebra und Arithmetik statt, in welchen Beiden die Inder, wie es scheint, ganz

279] vielmehr = *κενοδρομος*, nach Jacobi am a. O. Es gehört hieher auch noch harija *ὁριζων*, s. Kern am a. O. p. 29.

*) das Chronicon Paschale geht in seinem Ursprunge angeblich in die Zeit des Constantius (330) zurück, hat aber unter Heraclius (610—41) eine neue Redaktion erfahren, durch welche eben der Name des Andubarius hineingekommen sein mag.

selbstständig[280]) eine hohe Stufe erreicht haben[281]), wie ihnen ja auch die sinnreiche Erfindung der Zahlzeichen*) angehört, welche sie ebenfalls den Arabern, wie diese wieder den

[280]] vgl. indeſs Colebrooke in seiner berühmten Abhandlung on the Algebra of the Hindus (1817), in den Misc. Ess. II, 446. 401 ed. Cowell. Woepcke freilich (Mémoire sur la propagation des chiffres indiennes, Paris 1863, p. 75—91) ist der Meinung, daſs die Angabe im Lalitavistara über das bei Gelegenheit seines Braut-Examens von Buddha gelöste Exempel betreffend den Atom-Inhalt eines Yojana dem Arenarius des Archimedes (287—212 a. Chr.) zu Grunde liege. Das Alter des Lalitavistara ist jedoch keineswegs irgendwie der Art fixirt, daſs nicht ebenso gut das umgekehrte Verhältniſs richtig sein könnte, s. Ind. Stud. VIII, 325—326. Reinaud mém. sur l'Inde p. 303.

[281]] die bis jetzt älteste Spur hievon findet sich sonderbarer Weise in dem metrischen Lehrbuch des Piñgala, in dessen letztem vermuthlich secundärem Cap. die für ein Metrum mit bestimmter Silbenzahl möglichen Permutationen von Längen und Kürzen in änigmatischer Form dargestellt werden, s. Ind. Stud. VIII, 425 fg. 324—26. — Für die Geometrie enthalten die zum çrauta-Ritual gehörigen çulvasûtra höchst merkwürdige Angaben, s. Thibaut's Vortrag vor der Âryan Section des Londoner Intern. Congress of Orientalists, in der Special Number von Trübner's American and Oriental Literary Record (1874) p. 27. 28, wonach sich darin sogar Versuche zur Quadratur des Kreises vorfinden.

*) die indischen Zahlzeichen von 1—9 sind die abgekürzten Formen der Anfangsbuchstaben der Zahlwörter selbst [vergl. die ähnliche Bezeichnung der Noten]: das Zahlzeichen für die Null ist ebenso aus dem Anfangsbuchstaben des Wortes çûnya (leer) hervorgegangen [; dasselbe findet sich bei Piñgala l. c. bereits vor. Der decimale Stellenwerth dieser Ziffern ist es, der ihnen ihre besondere Bedeutung verleiht. Nach Woepcke's Meinung in seinem oben angeführten Mém. sur la propagation des chiffres indiens (Journal Asiatique, 1863) sind dieselben noch vor der Herübernahme durch die Araber auch bereits durch die Neupythagoräer Alexandriens aus Indien entlehnt worden, und die sogenannten Gobar-Ziffern darauf zurückzuführen. Es ist indeſs hiegegen zu bemerken, daſs wir in jenen Zahlzeichen erst eine der jüngsten Stufen indischer Zahlbezeichnung vor uns haben, der eine groſse Zahl anderer Bezeichnungen vorausgegangen ist. Nach Edward Thomas, in demselben Jahrgang des Journal Asiatique, sind die ältesten Beispiele des Gebrauches dieser Ziffern erst aus der Mitte des siebenten Jahrhunderts, während der Gebrauch der älteren „numerical symbols“ bis in das vierte Jahrh. abwärts nachweisbar ist. S. noch Ind. Stud. VIII, 165. 256; es ist etwa die Schriftform der Valabhî Plates, deren Buchstaben den Zifferformen am nächsten stehen. — Burnell hat übrigens ganz neuerdings in seinen Elem. of S. I. Pal. p. 46 fg. den Zusammenhang der Ziffern mit den Anfangsbuchstaben der Zahlzeichen überhaupt ganz in Abrede gestellt und dieselben, resp. die älteren „Cave Numerals“, aus denen er sie direkt ableitet, als aus Alexandrien „together with Greek Astrology“ eingeführt bezeichnet. Ich kann ihm hierin bis auf Weiteres nicht beistimmen, s. hiezu meine Bemerkungen in der Jenaer Lit. Z. 1875 nro. 24 p. 419, wo ich u. A. auch speciell darauf hingewiesen habe, daſs Herm. Hankel in seiner leider posthumen trefflichen Schrift „zur Geschichte der Mathematik“ (1874) p. 329 fg. die Annahme Woepcke's, daſs die Neupythagoräer wirklich bereits die neuen Ziffern mit Stellenwerth und die Null kannten, für irrig, die ganze Stelle im Boethius resp. auf der diese Annahme basirt, als eine Interpolation aus dem 10., 11. Jahrh. erklärt hat.]

europäischen Gelehrten überlieferten[282]). Bei Letzteren, die ja eben die Schüler der Araber waren, finden sich denn auch die Inder mehrfach und stets mit hoher Achtung erwähnt, und auch sogar ein Sanskritwort selbst, das Wort ucca nämlich, das den Höhestand der Planeten bezeichnet, ist, freilich in der ziemlich unkenntlichen Form aux, Genit. augis, in die lateinischen Uebersetzungen arabischer Astronomen übergegangen[283]) (s. Reinaud p. 325).

Was nun die Reihenfolge und die Zeit der verschiedenen indischen Astronomen, von denen uns noch Werke oder Fragmente vorliegen, betrifft, so entgehen wir auch sogar hier nicht der bei dergl. Fragen in der indischen Literatur überall herrschenden Ungewifsheit. An der Spitze derselben steht (229) der schon erwähnte Âryabhaṭa, von dessen Werken uns vor der Hand nur sehr kümmerliche Fragmente vorliegen, mit der Zeit aber vielleicht noch vollständigere Bruchstücke sich vorfinden werden[284]): er scheint ein Zeitgenosse des Puliça gewesen zu sein, jedenfalls ward er schon durch griechischen Einflufs getragen, da er nach den Zodiakalbildern rechnet. Nach Albîrûnî war er aus Kusumapura, d. i.

282] s. noch Woepcke sur l'introduction de l'arithmétique indienne en Occident (Rome 1859).

283] ebenso nach Reinaud's feiner Vermuthung (p. 373 fg.) auch der Name von Ujjayinî selbst, und zwar durch Verlesung eines arab. أزين, in der Form Arin, Arim; der „Meridian von Ujjayinî" ward so zu der „coupole d'Arin".

284] die Forschungen von Whitney im Journ. Am. Or. S. VI, 560 fg. (1860) und von Bhâu Dâjî im Journal R. As. S. I, 392 fg. (1865) haben uns hierüber zuerst volle Klarheit gebracht. Danach sind von Âryabhaṭa noch erhalten das daçagîtisûtram und das âryâshṭaçatam, und sind beide, unter dem Titel Âryabhaṭîyam, jetzt auch bereits von Kern, mit dem Commentar des Paramâdîçvara publicirt worden (1874), s. hiezu A. Barth in der Revue critique 1875 p. 241—253. Seinen eigenen Angaben darin zufolge ist er A.D. 476 geboren, lebte im östlichen Indien in Kusumapura (Palibothra) und verfafste dieses Werk in dem jugendlichen Alter von 23 Jahren. Er lehrt in seinem Werk u. A. auch eine ganz eigenthümliche Zahlbezeichnung durch Buchstaben. — Das unter dem Namen Âryasiddhanta vorliegende gröfsere Werk in 18 adhyâya erscheint als ein secundäres Product, s. Hall im Journal Am. Or. Soc. VI, 556 (1860) und Aufrecht Catalogus p. 325. 326; nach Bentley ist es erst 1322 abgefafst, und Bhâu Dâji l. c. p. 393. 394 glaubt: „he was here for once correct." — Wilson Mackenzie Collect. I, 119 und Lassen Ind. Alt. II, 1136 sprechen auch noch von einem Commentar des Âryabhaṭa zum Sûryasiddhânta, der denn auch wohl von dem Laghu-Âryabhaṭa (Bhâu Dâjî p. 405) herstammen wird. S. noch Kern Vorrede zur Bṛihat-Saṃhitâ des Varâhamihira p. 59 fg.

Pâṭaliputra gebürtig, gehörte also dem östlichen Theile Indiens an. Neben ihm werden als alte Astronomen die Verfasser der folgenden fünf Siddhânta betrachtet, der unbekannte*) Verfasser nämlich des Brahmasiddhânta oder Paitâmahasiddhânta — der Verfasser ferner des Saurasiddhânta, welchen Albîrûnî Lât nennt und der möglicher Weise mit dem Lagata, Lagadha identisch ist, welcher als Verfasser des zum Veda gehörigen Jyotisha genannt wird, und mit dem Lâḍha, welchen Brahmagupta mehrfach citirt**), — sodann Puliça, Verfasser des Puliçasiddhânta, — Çrîsheṇa endlich, dem der Romakasiddh., — und Vishṇucandra, dem der Vasishṭhasiddhânta zugehört. Letztere beiden Werke sollen auf Âryabhaṭa's System begründet sein[285]. Keiner dieser fünf Siddhânta scheint erhalten zu sein: zwar giebt es Werke, die den Namen Brahmasiddhânta, Vasishṭhasiddhânta, Sûryasiddhanta, Romakasiddhânta tragen, dieselben sind aber keinesfalls die alten Werke dieses Namens, da die Citate, welche die Scholiasten aus diesen enthalten, sich in ihnen nicht vorfinden[286]. So werden denn auch in der That drei verschiedene

*) Albîrûni nennt den Brahmagupta als Verfasser dieses Brahmasiddhânta: dies ist aber irrig. Sollte etwa ein Mifsverständnifs durch Reinaud (p. 332) anzunehmen sein?

**) Lâḍha kann sehr wohl aus Lagadha entstanden sein; [die Form Lâṭa indessen, s. Kern Vorrede zu Bṛih. S. p. 53, weist eher nach *Λαρικη*.]

[285] so wie auf Lâṭa, Vasishṭha und Vijayanandin, nach Bhâu Dâjî l. c. p. 408, dessen Meinung zufolge der Romakasiddhânta Çake 427 (AD 505) zu setzen wäre, composed in accordance with the work of some Roman or Greek author. Bhaṭṭotpala nennt u. A. auch einen Yavaneçvara Sphujidhvaja (oder Âsph°), worin Bhâu Dâjî einen Speusippos, Kern dagegen (Vorrede zu Varâha M. p. 48) einen Aphrodisios sucht.

[286] s. hierüber Kern in der Vorrede zur Bṛihat-saṃhitâ des Varâhamihira p. 43—50. Publicirt ist bis jetzt nur der Sûryasiddhânta mit Raṅganâtha's Comm. in der Bibl. Ind. (1854—59) durch F. E. Hall und Bâpû Deva Çâstrin, sowie eine Uebersetzung durch Letzteren ebendas. (1860. 61). Gleichzeitig erschien im Journal Am. Or. Soc. vol. VI eine Uebersetzung angeblich von Eb. Burgess, mit einem sehr eingehenden trefflichen Commentar von W. D. Whitney, der neuerdings (s. Oriental and Linguistic studies II, 360) überhaupt „the entire responsability for that publication in all its parts“ für sich in Anspruch nimmt. Ihm zufolge ist der Sûryasiddhânta zwar (p. 326) „one of the most ancient and original of the works which present the modern astronomical science of the Hindus“; in wie weit aber der gegenwärtige Text „is identical in substance and extent

Vasishṭhasiddhânta, desgl. drei verschiedene Brahmasiddhânta citirt. Der eine dieser letzteren, der sich ausdrücklich als eine Umarbeitung des älteren Werkes dieses Namens angiebt, gehört dem Brahmagupta an, welcher (230) nach Albîrûnî in das Jahr 664 p. Chr. fällt, womit auch die Angabe der heutigen Astronomen in Ujjayinî so ziemlich stimmt, die ihn 628 p. Chr. setzen[287]). Ihm gehört auch nach Albîrûnî**) ein Werk an, welches den Namen Ahargaṇa führt, welcher von den Arabern in Arkand verstümmelt wurde. Dieser Arkand, die Sindhend, d. i. die fünf Siddhânta, und Ardschabahr, Âryabhaṭa sind es, welche, wie bereits bemerkt, im 8., 9. Jahrhundert hauptsächlich von den Arabern studirt und zum Theil übersetzt worden sind. — Dagegen erwähnen sie den Varâha-Mihira nicht, der doch vor Brahmagupta lebte, da dieser ihn mehrfach erwähnt, und zudem die Lehren jener fünf Siddhânta in einem Werke zusammenfaſste, welches davon bei den Commentatoren Pañcasiddhântikâ heiſst, und das er selbst unter dem Namen Karaṇa nennt. Dieses Werk scheint verloren zu sein[288]), und sind uns nur die astrologischen Werke des Varâhamihira erhalten, die Saṃhitâ nämlich***)

with that of the original Sûryasiddhânta", ist einstweilen noch unklar. Vergl. hiezu Kern l. c. p. 44—46.

*) Albîrûnî giebt eine Inhaltsanzeige dieser Umarbeitung: sie und der Pauliça-Siddhânta waren die einzigen jener Siddhânta, die er erhalten konnte.

[287]] diese letztere Angabe basirt auf seinen eigenen Worten in dem Brâhma Sphuṭasiddhânta 24, 7. 8, den er danach 550 Jahr nach dem Çakanṛipâla (° pânta?), in dem Alter von 30 Jahren, verfaſste; er nennt sich dabei Sohn des Jishṇu, lebte resp. unter Çrî Vyâghramukha of the Çrî Câpa dynasty, Bhâu Dâjî l. c. p. 410. Pṛithûdakasvâmin, sein Scholiast, bezeichnet ihn curioser Weise als Bhilla-Mâlavakâcârya, s. Z. D. M. G. XXV, 659. Ind. Stud. XIII, 316. Die Capp. XII (gaṇita, arithmethic) und XXVIII (kuṭṭaka, algebra) seines Werkes sind bekanntlich von Colebrooke (1817) übersetzt worden.

**) Reinaud mém. sur l'Inde p. 322.

[288]] „gestern hörte ich von einem zweiten Mscpt. der Pañcasiddhântikâ," Brief G. Bühler's vom 1. April 1875.

***) in doppelter Ausgabe, als Bṛihatsaṃhitâ und als Samâsasaṃhitâ: aus ersterer hat Albîrûnî mehreres mitgetheilt, s. auch meinen Catalog der Sanskṛithandschriften der Berliner Bibliothek p. 238—54. [Eine treffliche Ausgabe der Bṛihatsaṃhitâ verdanken wir Kern (Bibl. Ind. 1864—65), der auch eine Uebersetzung davon (bis jetzt Cap. 1—84) im Journal R. As. S. IV—VI

und das Horâçâstram, aber auch letzteres nicht vollständig, sondern nur zum Drittheil*). Er erwähnt eine grofse Zahl von Vorgängern, deren Namen uns zum Theil nur durch ihn selbst bekannt sind, so Maya und die Yavanâs (vielfach), ferner Parâçara, Manittha[289]), Çaktipûrva, Vishṇugupta**), Devasvâmin, Siddhasena, Vajra, Jîvaçarman, Satya[290]) etc. Eine direkte Erwähnung des Âryabhaṭa findet sich nicht bei ihm, vielleicht weil dieser für Astrologie nichts gethan hatte: im Karaṇa wird er ihn wohl erwähnt haben[291]). Während Âryabhaṭa noch nach der Aera des Yudhishṭhira rechnet, gebraucht Varâhamihira bereits den Çakakâla, Çakabhûpakâla oder Çakendrakâla, die Aera des Çaka-Königs, was sein Scholiast auf die Aera des Vikrama bezieht[292]). Brahma- (231)
gupta dagegen rechnet nach dem Çakanṛipânta, der nach ihm 3179 des Kali-Zeitalters stattfand, also nach der Aera

(1870—74) geliefert hat. Es existirt dazu ein vortrefflicher Commentar von Bhaṭṭotpala, angefertigt Çake 888 (AD 966) und ausgezeichnet durch überaus reiche Citate von Parallelstellen aus den Vorgängern Varahâmihira's. Letzterer bezeichnet sich im Bṛihajjâtaka 26, 5 selbst als Sohn des Âdityadâsa und als Âvantika, native of Avanti d. i. Ujjayinî.]

*) der Jâtaka-Theil (von den Nativitäten) nämlich allein, und zwar in doppelter Ausgabe als Laghujâtakam und als Bṛihajjâtakam: ersteres ward von Albîrûnî ins Arabische übersetzt. [Die ersten beiden Capp. des Laghujâtaka habe ich in den Ind. Stud. II, 277 in Text und Uebersetzung publicirt, den Rest edirte Jacobi in seiner Promotionsschrift (1872). Auch ist dasselbe mit Bhaṭṭotpala's Comm. in Bombay 1867 edirt worden; ebenso das Bṛihajjâtakam in Benares und Bombay (Kern's Vorrede p. 26). Die drei ersten Capp. der Yâtrâ hat Kern in Text und Uebersetzung edirt in den Ind. Stud. X, 161 fg. Der dritte Theil des horâçâstra, das vivâhapaṭalam, ist noch ganz unedirt.]

[289]] unter diesem Namen vermuthe ich Manetho, den Verf. der Apotelesmata, und Kern hat mir darin beigestimmt (Vorrede zur Bṛih. S. p. 52).

**) dies ist auch ein Name des Câṇakya Daça-Kum. 183, 5 ed. Wilson. [Eine vollständige Liste und Durchmusterung der in der Bṛihat-saṃhitâ citirten Lehrer, darunter auch Bâdarâyaṇa und Kaṇabhuj, s. bei Kern Vorrede p. 29 fg.]

[290]] Kern Vorrede p. 51 bemerkt, dass derselbe nach Utpala auch Bhadatta hiefs; Aufrecht im Catal. p. 329 a hat aber Bhadanta. Im Jyotirvidâbharaṇa steht Satya an der Spitze der Gelehrten an Vikrama's Hofe, s. Z. D. M. G. XXII, 722. XXIV, 400.

[291]] es liegt jetzt auch in der That ein dgl. Citat daraus bei Bhaṭṭotpala vor, s. Kern Journal R. As. S. XX, 383 (1863), Bhâu Dâjî l. c. p. 406. In einem andern dgl. Citat bezieht sich Varâhamihira theils auf das Jahr 427 des Çakakâla, theils auf den Romakasiddhânta und Pauliça, Bhâu Dâjî p. 407.

[292]] diese Angabe Colebrooke's II, 475 (428 ed. Cowell), s. auch Lassen Ind. Alt. II, 50, ist unbegründet. Nach Kern Vorrede p. 6 fg. ist bei Varâhamihira wie bei Utpala nur die sogenannte Aera des Çâlivâhana gemeint.

des Çâlivâhana. — Die Tradition über die Zeit des Varâhamihira haben wir bereits angegeben: da die heutigen Angaben der Astronomen mit denen zu Albîrûnî's Zeit stimmen, so wird man sie wohl für zuverlässig halten können: danach lebte er also 504 p. Chr.[293]). Im Gegensatze nun hierzu steht theils die Sage, insofern dieselbe ihn als eine der Perlen am Hofe des Vikrama betrachtet, und resp. den letzteren für den König Bhoja erklärt[294]), der etwa 1050 regierte[295]), theils aber auch die Angabe des Astronomen Çatânanda, der sich im Eingange seines Bhâsvatîkaraṇa wie es scheint als Schüler des Mihira bekennt und zugleich angiebt, dafs er dieses Werk Çake 1021 (A. D. 1099) schreibe: die Stelle ist aber nicht klar und kann wohl auch auf den Unterricht bezogen werden, den der Verfasser aus Mihira's Schriften gezogen*) hat, sonst müfste man einen zweiten Varâha-Mihira annehmen, der eben Mitte des 11. Jahrhunderts, also gleichzeitig mit Albîrûnî gelebt hätte, seltsam freilich dann, dafs ihn dieser nicht erwähnt haben sollte!

Nach Varâhamihira und Brahmagupta haben sich noch mehrere Astronomen hervorgethan: der vorzüglichste derselben ist Bhâskara, über dessen Zeit aber ein eigenthümlicher Unstern waltet: während er seinen eigenen Angaben

[293]] nach Kern, Vorrede p. 3, ist dies vielleicht sein Geburtsjahr. Sein Todesjahr wird nämlich durch Âmarâja, einen Scholiasten des Brahmagupta, auf çake 509 AD 587 angegeben, s. Bhâu Dâjî am a. O. p. 407.

[294]] diese Identification ist natürlich verfehlt. War Varâhamihira wirklich eine der neun Perlen am Hofe des Vikrama, so mufs ganz einfach dieser Vikrama im 6. Jahrh. regiert haben. Die Vorfrage bleibt aber eben die, ob jenes der Fall war. S. die Angaben des Jyotirvidâbharaṇa am a. O.

[295]] s. z. B. auch Aufrecht Catalogus p. 327 b. 328 a.

*) übrigens giebt sich Çatânanda am Schlusse seines Werkes in einem Chambers'schen Bruchstücke desselben (s. meinen Catalog der Sanskrithandschriften der Berliner Bibliothek p. 234), wie es scheint, als Çake 917 (A. D. 995) lebend an! Wie soll man diesen Widerspruch erklären?! s. Colebr. II, 390. [341 ed. Cowell. Die betreffende Stelle bezieht sich eben wohl nicht auf die Lebenszeit des Verfassers; leider ist sie so unsicher, dass ich ihre wahre Bedeutung nicht verstehe; da aber unmittelbar vorher, ganz wie bei Colebrooke, von Kali 4200 = AD. 1099, gesprochen wird, so steht dieses Datum in der That wohl fest. — Die Beziehung auf Mihira könnte übrigens allenfalls, wie dies auch der Scholiast Balabhadra andeutet, überhaupt gar nicht auf Varâhamihira, sondern blofs auf die Sonne, mihira, gehen!]

nach Çake 1036 (1114) geboren ist, desgl. Çake 1072 (1150) den Siddhântaçiromaṇi und Çake 1105 (1183) den Karaṇakutûhala vollendete, — und damit stimmen auch die heutigen Astronomen überein, die ihn Çake 1072 (1150) setzen[296]), — wird er von Albîrûnî, der A. D. 1031 (also 83 Jahr vor seiner Geburt) schrieb, nicht nur erwähnt, sondern auch sein hier Karaṇasâra genanntes Werk 132 Jahr rückwärts, also A. D. 899 gesetzt, so dafs ein Unterschied von 284 (232) Jahren zwischen den beiderseitigen Angaben stattfindet: ich bekenne mich unfähig, dies Räthsel zu lösen: die Uebereinstimmung der Persönlichkeit ist so eng, dafs der بشكر Bashkar des Albîrûnî ausdrücklich auch Sohn des Mahâdeva*) heifst, wie der wirkliche Bhâskara: es wird aber doch wohl kaum etwas übrig bleiben, als eben diesen Bashkar, Sohn des Mahdeb und Verfasser des Karaṇasâra, des Albîrûnî von dem Bhâskara Sohn des Mahâdeva und Verfasser des Karaṇakutûhala zu trennen[297])!

[296]] ebenso eine Inschrift, welche Çake 1128 datirt und einen Enkel des Bhâskara betrifft, dessen siddhântaçiromaṇi dabei mit hohen Ehren gedacht wird, s. Bhâu Dâji am a. O. p. 411. 416. Auch in einer von Mâdhava im kâlanirṇaya citirten Stelle des Siddhântaçiromaṇi über die Jahre mit drei Schaltmonaten wird das dgl. Jahr, welches Çakakâle 974 (1052) fiel, der Vergangenheit, das Jahr 1115 dagegen (und 1256. 1378) der Zukunft zugewiesen. — Bhâskara's Lîlâvatî (arithmetic) und Vîjagaṇita (algebra) sind bekanntlich von Colebrooke (1817), erstere auch von Taylor (1816) und letzteres von Strachey (1818) übersetzt worden. Den gaṇitâdhyâya übersetzte Roer im Journal As. S. Bengal. IX, 153 fg. (Lassen IV, 849). Die Uebersetzung des Golâdhyâya durch Lancelot Wilkinson liegt in der Bibl. Ind. (1861—62) vor. Wilkinson verdanken wir auch die Textausgabe des golâdhyâya und des gaṇitâdhyâya (1842). Lîlâvatî und vîjagaṇita erschienen 1832. 1834 ebenfalls in Calcutta. Auch hat Bâpû Deva Çâstrin eine Gesammtausgabe (?) des Siddhântaçiromaṇi in Benares 1866 erscheinen lassen. S. noch Herm. Brockhaus über die Algebra des Bhâskara Leipzig 1852 (vol. IV der Berichte der Kön. Sächs. Ges. der Wissensch. p. 1—45.)

*) Reinaud liest freilich Mahâdatta mit ت statt ب, dies ist aber eine im Sanskṛit unmögliche Namensform, da sie gar keinen Sinn giebt. [Am Schlufs des Golâdhyâya (XIII, 61) wie des Karaṇakutûhala nennt übrigens Bhâskara seinen Vater nicht Mahâdeva, sondern Maheçvara (was freilich damit der Sache nach identisch), und ebenso nennt ihn auch Bhâskara's Scholiast Lakshmîdhara, s. mein Verz. der Berl. S.-H. p. 235. 237.]

[297]] in der That ist dies wohl die einzige Möglichkeit um aus diesem Dilemma herauszukommen. Es ist also entweder etwa an jenen älteren Bhâskara zu denken, „who was at the head of the commentators of Âryabhaṭṭa and is repeatedly cited by Pṛithûdakasvâmin who was himself anterior to the author of the Çiromaṇi" Colebrooke II, 470 (423 ed. Cowell), oder unter dem بشكر

zumal zu der zeitlichen Inkongruenz allerdings noch der Umstand hinzutritt, dafs Albîrûnî indisches bh gewöhnlich durch b und h wiedergiebt (so b-hudsch = bhûrja, balb-hadr = balabhadra) so wie er auch die Längen der Vokale meist treu bewahrt: beides ist hier (bei Bashkar) nicht geschehen, und zudem das s in sh verwandelt worden.

Bhâskara ist der letzte Stern der indischen Astronomie und Arithmetik: nach ihm ist darin kein Fortschritt gemacht worden, und hat sich die astronomische Wissenschaft der Inder vielmehr gänzlich wieder in der Astrologie concentrirt, aus der sie ursprünglich hervorgegangen war. In dieser letzten Periode sind die Inder dann durch den Einflufs ihrer moslemischen Herrscher wieder zu Schülern der Araber geworden, deren Lehrer sie vorher gewesen waren. Derselbe Alkindi, der seinerseits im 9. Jahrhundert mancherlei über die indische Astronomie und Arithmetik geschrieben hatte (s. Colebr. II, 513, Reinaud p. 23), ward nun umgekehrt für die Inder selbst Auktorität, welche seine Schriften, wie die seiner Nachfolger studirten und übersetzten: es ergiebt sich dies zweifellos aus den vielen arabischen Kunstausdrücken*), die nunmehr neben die aus der früheren Periode herrührenden griechischen treten, so zwar, dafs diese in ihren alten (233) Rechten bleiben, und nur für die neuen Begriffe auch die neuen Wörter eintreten, insbesondere in Bezug auf die Lehre von den Constellationen, welche bei den Arabern zu einer ganz eigenthümlichen Vollkommenheit ausgebildet worden war. Ziemlich gleichzeitig damit, ob auch vielleicht zum Theil etwas früher, wurden jene arabischen Werke auch in eine andere Sprache übersetzt, in das Lateinische nämlich, für die europäischen Astrologen des Mittelalters, und so kommt es,

bei Reinaud p. 335. 337 steckt überhaupt gar kein Bhâskara, sondern etwa ein Pushkara. Sonderbar freilich immer, dafs derselbe بن مهد ت und Verfasser eines karaṇasâra genannt wird! Könnte etwa doch bei Albîrûnî eine Interpolation vorliegen?

*) sogar der Name für Astrologie ist in dieser Zeit daher entlehnt: sie heifst nämlich tâjikam, tâjikaçastram, was auf das persische تازی d. i. „arabisch“ zurückgeht.

dafs wir bei diesen zum Theil dieselben arabischen Kunstausdrücke nachweisen können, wie bei den Indern. Dergl. termini technici der indischen Astrologie in dieser Zeit sind*): mukârinâ مقارنة ☌ Zusammenkunft, mukâvilâ مقابلة ☍ Gegenschein, taravî تربيع □ Geviertschein, tasdî تسديس ⚹ Gesechstschein, taçlî تثليث △ Gedrittschein, ferner hadda هدّ fractio, muçallaha مصالحة, ikkavâla اقبال perfectio, induvâra ادبار deterioratio, itthiçâla und muthaçila اتّصال und متّصل conjunctio, îsarapha und mûsarîpha انصراف und منصرف disiunctio, naktam (für naklam) نقل translatio, yamayâ جمعة congregatio, manaû منع prohibitio, kamvûla قبول receptio, gairikamvûla غير قبول inreceptio, sahama سهم sors, inthihâ und munthahâ انتهاء und منتهى terminus und (234) mehrere andere, die zum Theil noch nicht sicher identificirt werden können.

In inniger Verbindung mit der Astrologie hat bei den Indern von je her die Lehre von den Omina und Portenta gestanden, deren Ursprung gleichfalls in die alte vedische, ja sogar zum Theil wohl noch in die indogermanische Zeit hinaufreicht, und die besonders in der Literatur des Atharvaveda wie in den Gṛihyasûtra der übrigen Veda niedergelegt

*) s. Ind. Stud. II, 263 ff. Die meisten dieser arabischen Ausdrücke kenne ich vor der Hand nur aus jenen lateinischen Uebersetzungen des Mittelalters, da arabische Texte über Astrologie nicht gedruckt sind, und die Lexika nur wenig bieten. [Vgl. jetzt Otto Loth's dankenswerthe Abhandl. „al-Kindi als Astrolog“ (1874) in den „Morgenländischen Forschungen“ (Festschrift zu Fleischer's Jubiläum) p. 263—309.]

ist[298]). Ihr wird auch in den Saṃhitâ des Varâhamihira, Nârada etc. ein bedeutender Platz geschenkt, und hat sie es dann auch selbst noch zu einer eigenen selbstständigen Literatur gebracht. Dieses selbe Geschick theilt mit ihr in jeder Beziehung ein anderer Zweig des Aberglaubens, die Zauberkunst und Beschwörungskunst nämlich, welche in der religiösen Entwicklung der Inder einen immer fruchtbareren Boden fanden, so dafs sie jetzt in der That fast allmächtig herrschen. Auch von ihnen finden sich allgemeine Lehrbücher so wie Schriften über einzelne Gegenstände vor. Viele ihrer Anschauungen sind bei uns durch die Vermittlung der im Mittelalter so sehr beliebten indischen Fabeln und Märchen seit langer Zeit eingebürgert, so die vom Seckel (des Fortunatus), von den Meilenstiefeln, dem Zauberspiegel, der Zaubersalbe, der Nebelkappe[299]) etc.

Als vierten Zweig der wissenschaftlichen Literatur führen wir die Medicin auf.

Die Anfänge der Heilkunde in der vedischen Zeit habe ich bereits früher (p. 32. 33) besprochen: auch hier ist es der Atharvaveda, welcher eine besondere Stellung zu derselben einnimmt, und in dessen Literatur sich die ältesten Bruchstücke medicinischer Wissenschaft vorfinden, die indefs ziemlich armseliger Art sind und meist auf Besprechungen und Beschwörungen sich beschränken[300]). Die Inder selbst

[298]] vgl. meine Abhandl.: zwei vedische Texte über Omina und Portenta (1859), enthaltend das Adbhutabrâhmaṇam und den adhy. XIII des Kauçikasûtra.

[299]] Einiges darunter, die Tarnkappe z. B. geht seinem Ursprung nach wohl auf alte mythologisch-abergläubische Vorstellungen der indogermanischen Vorzeit zurück. Die Zauberei steht im Uebrigen in specieller Beziehung zu den sectarischen Tantra-Texten, sowie zur Yoga-Lehre. Ein gröfseres Werk darüber trägt den bei den Buddhisten hochberühmten Namen des Nâgârjuna, s. m. Verz. d. Berl. S.-H. p. 270.

[300]] s. Virgil Grohmann's Abhandl.: „Medicinisches aus dem Ath.-Veda mit besonderem Bezug auf den Takman" in den Ind. Stud. IX, 381 fg. (1865). — Die sarpavidyâ, Kunde von den Schlangen, wird schon im Çatap. Br. XIII, und zwar als ein besonderer Veda mit parvan genannten Abschnitten erwähnt; sollte dabei nicht auch Medicinisches mit behandelt worden sein? im Âçval. çr. tritt wenigstens die vishavidya, Lehre von den Giften, direkt dazu. Ueber den Inhalt der vayovidyâ, Kunde von den Vögeln, an derselben Stelle des Çat. Br., ist es schwer eine Vermuthung aufzustellen. Diese vidyâ-Texte werden im Çat.-Br. auch noch sonst (XI. XIV) erwähnt und ercheinen daselbst, ebenso wie das vaidyakam im Mahâbhâshya, als neben dem Veda stehend. Ein vârttikam

betrachten die Medicin als einen Upaveda und nennen sie deshalb auch direkt Âyurveda, ohne dafs sie übrigens etwa unter diesem Titel, wie man gemeint hat, ein specielles Werk verstehen. Sie leiten dasselbe, wie den Veda selbst unmit-
(235) telbar von den Göttern ab: als älteste der menschlichen Verfasser nennen sie zunächst den Âtreya, sodann den Agniveça, dann den Caraka[301], ferner den Dhanvantari und zuletzt dessen Schüler Suçruta. Die drei ersteren Namen gehören speciell den beiden Yajus, resp. aber erst der Zeit ihrer Sûtra- und Schulenbildung an[302]: die medicinischen Werke dieses Namens können also keinesfalls älter sein: wie viel später sie fallen, dafür haben wir vor der Hand nur die Gränze des 8. Jahrhunderts p. Chr., an dessen Ende nach Ibn Beithar und Albîrûnî (bei Reinaud p. 316) das Werk des Caraka, resp. nach Ibn Abi Uçaibiah auch das Werk des Suçruta, in das Arabische übersetzt ward. Dafs die indische Medicin zu Pâṇini's Zeit schon eine gewisse Ausbildung erhalten hatte, ergiebt sich aus den Namen verschie-

zu Pâṇ. IV, 2, 60 lehrt ein eigenes Affix für das Studium von Texten, deren Name auf vidyâ oder lakshaṇa ausgeht, und man möchte fast meinen, dafs Pâṇini selbst dgl. Texte auch schon gekannt habe. Nach den Angaben Patamjali's bildeten aufser den Vögeln und Schlangen noch Rinder und Rosse den Gegenstand derselben. Was sich von speciellen Angaben der Art im Mahâbhâshya findet, weist auf praktische aus dem Leben gegriffene Beobachtungen, aus denen sich mit der Zeit wohl eine naturwissenschaftliche Literatur hätte entfalten können, s. Ind. Stud. XIII, 459—61. Die in den Atharva-Pariçishṭa sich findenden lakshaṇa-Abschnitte sind entweder rituellen oder astrologisch-meteorologischen Inhalts, dagegen enthält z. B. die astrologische Saṃhitâ Varâhamihira's Vieles, was direkt auf die alten vidyâ und lakshaṇa zurückgehen mag.

[301] in der Carakasaṃhitâ selbst wird Bharadvâja (Punarvasu) Kapishṭhala an die Spitze gestellt als Schüler des Indra. Von seinen sechs Schülern Agniveça, Bhela, Jatûkarṇa, Parâçara, Hârîta, Ksharapâṇi verfafste zuerst Agniveça sein tantram, dann die übrigen je die ihrigen, die sie dann dem Âtreya vortrugen. Auf ihn geht die Relation des Textes direkt zurück, da es nach den Eingangsworten jedes adhyâya (athâto ... vyâkhyâsyâmaḥ) stetig heifst: iti ha smâha bhagavân Âtreyaḥ; ebenso stetig aber heifst es in einem Schlufsvers am Ende jedes adhyâya, dafs das Werk ein von Agniveça gemachtes und von Caraka wieder geordnetes (pratisaṃskṛitam) tantram sei.

[302] dasselbe gilt im Wesentlichen von den bei Caraka (s. eben) genannten Namen Bharadvâja, Agniveça (Hutâçaveça!), Jatûkarṇa, Parâçara, Hârîta. Und unter den Namen der Weisen, welche daselbst als Genossen des Bharadvâja genannt werden, finden sich aufser den Namen der alten Ṛishi speciell noch u. A. auch genannt: Âçvalâyana, Bâdarâyaṇa, Kâtyâyana, Baijavâpi etc.; als ärztliche Auctoritäten werden u. A. noch citirt (s. Petersb. Wört. Nachtrag vol. VII): Kṛiça Sâṃkṛityâyana, Kâñkâyana, Kṛishṇâtreya.

dener Krankheiten, die er aufführt (III, 3, 108. V, 2, 129 etc.), doch erhellt daraus nichts Bestimmtes. Im gaṇa Kârtakaujapa (zu Pâṇ. VI, 2, 37) finden sich unter den letzten Gliedern die Sauçrutapârthavâs, aber theils ist es unbestimmt, was darunter zu verstehen ist, theils beweisen ja auch die Gaṇa eben nichts für Pâṇini's Zeit, theils endlich gehört sogar das betreffende Sûtram vielleicht gar nicht einmal dem Pâṇini, resp. erst der Zeit nach Patamjali an, insofern es (der Angabe des Kalkuttaer Scholiasten nach) in dem Bhâshya desselben nicht erklärt wird[303]) Dhanvantari wird in Manu's Gesetzbuch und im Epos genannt, aber als mythischer Arzt der Götter, nicht als menschliche Persönlichkeit[304]). Im Pañcatantra werden zwei Aerzte, Çâlihotra und Vâtsyâyana*) mehrfach erwähnt[305]), die auch jetzt noch genannt werden: aber wenn auch jenes Werk im 6. Jahrhundert in das Pehlvi übersetzt worden ist, so ist damit doch nicht erwiesen, dafs alles, was jetzt darin steht, auch schon damals darin stand, wenn man es nicht eben in dieser Uebersetzung (resp. ihren Nachbildungen) wirklich vorfindet**).

303] Sauçruta kommt im Bhâshya vor, wird aber ausdrücklich von suçrut, nicht von suçruta abgeleitet und ist daher wohl weder dabei noch bei dem an einer andern Stelle genannten kutapa-Sauçrutaḥ an den Suçruta der Mediciner zu denken, s. Ind. Stud. XIII, 462. 407. Für die Zeit des vârttika-Verfassers ergiebt sich im Uebrigen bereits das Nebeneinanderstehen der drei humores vâta, pitta, çleshman, s. am eben a. O. p. 462.

304] als solche erscheint er in dem mehrfach erwähnten Spruche, der ihn unter den neun Perlen am Hofe des Vikrama neben Kâlidâsa und Varâhamihira aufführt., s. Jyotirvidâbharaṇa am a. O.

*) diese Namensform weist uns in die Zeit der Sûtrabildung, zu Vâtsya [findet sich resp. bereits im Taitt. Âr. I, 7, 2 als Patronymicum eines Pañcaparṇa].

305] Çâlihotra's Specialität ist hiebei die Hippologie (sein Name selbst bedeutet: Pferd), Vâtsyâyana's die ars amandi. Von dem Werk des Erstern finden sich in London zwei verschiedene Recensionen, s. Dietz Analecta medica p. 153 (nro. 63) und p. 156 (nro. 70). Nach H. M. Elliot's Bibl. Index to the hist. of Muh. India (1849) p. 263 ist ein dgl. Werk desselben AD 1361 in das Arabische übersetzt worden. Auch das Kâmasûtram des Vâtsyâyana, das von Madhusûdana Sarasvatî im Prasthânabheda ausdrücklich zum Âyurveda gerechnet wird, ist noch vorhanden, und zwar beruft sich dieses, der in Aufrecht's Catalogus p. 215 fg. vorliegenden Inhaltsangabe nach, höchst interessante Werk in majorem gloriam auf ganz stattliche alte Auctoritäten, nämlich Auddâlaki, Çvetaketu, Bâbhravya Pâñcâla, Gonardîya (i. e. Patamjali, der Verf. des Mahâbhâshya?), Goṇikâputra etc. Es wird auch von Subandhu citirt, und Çamkara selbst soll einen Commentar dazu geschrieben haben, s. Aufrecht Catal. p. 256 a.

**) dies hat Bentley mit Recht gegen Colebrooke geltend gemacht,

Andere Er- (236) wähnungen medicinischer Lehrer oder Schriften sind mir nicht bekannt: nur das kann ich noch anführen, dafs das den menschlichen Leib und die Krankheiten betreffende Kapitel des Amarakosha (II, 6) jedenfalls eine grofse Ausbildung der medicinischen Wissenschaft voraussetzt.

Eine irgend annähernde Zeitbestimmung für die vorhandenen Werke nun wird erst dann möglich werden, wenn dieselben ihrem Inhalt und ihrer Sprache nach einer kritischen Durchsicht werden unterworfen sein*). Die naiven Vorstellungen aber, welche man noch ganz neuerdings z. B. über das Zeitalter des Suçruta ausgesprochen hat**), lassen sich schon jetzt als in das Reich der Träume gehörig zurückweisen. In Sprache und Styl steht dieses letztere Werk und die ihm ähnlichen dergl. Werke, die ich kenne, offenbar in einer gewissen Verwandtschaft zu den Schriften des Varâhamihira[306]): „sollten nun — ich gebrauche hier Stenzler's***) Worte — innere Gründe es wahrscheinlich machen, dafs das

der als Beweis für die Zeit des Varâhamihira den Umstand angeführt hatte, dafs er im Pañcatantra citirt werde (es ist dieses dieselbe Stelle, die auch im Vikramacaritra erwähnt wird, s. Roth im Journ. Asiat. 1845 Oct. p. 304). [Kern hat sich zwar in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Bṛihat-Saṃhitâ p. 19. 20 sehr entschieden gegen diesen Einwurf Bentley's erklärt, wie mir scheint aber mit Unrecht, denn der gegenwärtige Text des Pañcatantra ist, Benfey's Untersuchungen zufolge, ein sehr secundäres Product; s. hiezu oben p. 238. 257. 258.]

*) in dem tibetischen Tandjur sind den Angaben nach auch eine bedeutende Zahl medicinischer Schriften enthalten, was für die Chronologie derselben nicht ohne Wichtigkeit sein wird. So hat Csoma Körösi im Journal of the Asiatic Society of Bengal 1825 January den Inhalt eines tibetanischen Werkes über Medicin angegeben, das dem Çâkyamuni in den Mund gelegt wird und dem Anschein nach eine Uebersetzung des Suçruta oder eines ähnlichen Werkes ist.

**) die Herren Vullers und Hessler nämlich, der erstere in einem Aufsatze über indische Medicin in der von Henschel herausgegebenen Zeitschrift Janus, der andere in der Vorrede zu seiner sogen. Uebersetzung des Suçruta [1844—50].

[306]] die Carakasaṃhitâ macht etwas alterthümlichere Ansprüche, die Prosa darin erinnert hie und da an den Styl der çrautasûtra.

***) aus seiner Beleuchtung der Vullers'schen Ansicht, im folgenden Hefte des Janus II, 453. Ich bemerke hierzu, dafs Wilson's Worte, die auch Wise in der Vorrede zu seinem System of Hindu Medicin (Calc. 1845) p. XVII citirt, von Vullers gründlich mifsverstanden sind. Wilson setzt als the most modern limit of our conjecture das 9. u. 10. Jahrhundert, nämlich *p. Chr.*, Vullers aber meint *a. Chr.*!! [vgl. jetzt noch Wilson works III, 273 ed. Rost.]

System der Medicin, welches im Suçruta vorgetragen ist, manches von den Griechen entlehnt habe, so würde dies, soweit die Chronologie dadurch berührt wird, durchaus nicht überraschend sein"[307]). Vor der Hand scheinen indefs dergl. innere Gründe allerdings nicht vorhanden zu sein, im Gegentheil Manches gegen einen solchen griechischen Einflufs zu sprechen: theils werden nämlich die Yavana nie als Auktorität genannt, und auch unter (237) den Namen, welche im Eingange des Suçruta angeblich als Zeitgenossen desselben aufgeführt werden*), ist keiner, welcher ausländisch klänge**), theils ferner wird ausdrücklich die Pflege der Medicin von Suçruta selbst und noch sonst nach Kâçî (Benares), freilich in die Zeit des mythischen Königs Divodâsa (, einer Inkarnation des Götterarztes) Dhanvantari***), verlegt, theils endlich sind als die Maafse und Gewichte, welche der Arzt gebrauchen soll, ausdrücklich entweder die in Magadha oder die in Kalinga gebräuchlichen vorgeschrieben, woraus sich wohl die besondere Pflege der Medicin in diesen östlichen,

[307]] dies ist offenbar auch die Ansicht Roth's (Z. D. Morg. Ges. XXVI, 441. 1872), wenn er seinem Wunsche nach einer eingehenden Behandlung der indischen Medicin durch competente Gelehrte die Bemerkung hinzufügt, dafs „nur die Vergleichnng der Grundlagen indischer Medicin mit denen der griechischen zu einem Urtheil über Ursprung, Alter und Werth der ersteren führen kann", und sodann im Verlauf (p. 448) zu den Vorschriften Caraka's über die Pflichten des Arztes gegen den Kranken einige in höchst merkwürdiger Weise entsprechenden Worte aus dem Eide der Asklepiaden heranzieht.

*) Hessler freilich hat nicht erkannt, dafs es nomina propria sind, sondern übersetzt die Worte frisch weg.

**) mit einziger Ausnahme etwa von Paushkalâvata, welcher Name wenigstens nach dem Nordwesten, nach Πευκελαωτις, hinzuweisen scheint. [Nach dem Nordwesten Indiens sodann weist uns ferner noch (vergl. die Καμβισθολοι) der Name des Bharadvâja Kapishṭhala in der Carakasaṃhitâ, die im Uebrigen die Zusammenkunft der Weisen, aus welcher die Belehrung des Bharadvâja durch Indra hervorging, nach dem Himavant verlegt, pârçve Himavataḥ çubhe. Sodann wird Agniveça selbst ibid. I, 13 Comm. als Cândrabhâgin bezeichnet, somit doch wohl (s. gaṇa bahvâdi zu Pâṇ. IV, 1, 45) mit der Candrabhâgâ, einem der Hauptflüsse des Penjâb, in Bezug gesetzt. Endlich wird daselbst (I, 12, IV, 6) auch ein alter Arzt Kâñkâyana, wohl der Kankah, resp. Katka der Araber (s. Reinaud mém. sur l'Inde p. 314 fg.) genannt, der ausdrücklich als Bâhîka-bhishaj bezeichnet wird. Sein Name begegnete uns schon oben p. 170 unter den Lehrern der Atharva-Pariçishṭa.]

***) Suçruta soll selbst ein Schüler desselben gewesen sein, wie es im Eingange heifst. Es könnte diese Angabe aber auch einfach auf einer Verwechslung mit *dem* Dhanvantari beruhen, der als eine der neun Perlen am Hofe des Vikrama angegeben wird.

mit den Griechen nie in nähere Berührung gekommenen Ländern subsumiren läſst.

Es entstehen übrigens nicht unerhebliche kritische Zweifel über die Authentität der vorhandenen Texte, insofern wir nämlich von einigen derselben mehrere Recensionen citirt finden, so den Atri (dessen Werk gänzlich verloren scheint) auch als laghv-Atri, bṛihad-Atri, den Âtreya auch als bṛihad-Âtreya, vṛiddha-Âtreya, madhyama-Âtreya, kanishṭha-Âtreya, den Suçruta auch als vṛiddha-Suçruta, den Vâgbhaṭa auch als vṛiddha-Vâgbhaṭa, den Hârîta auch als vṛiddha-Hârîta, den Bhoja auch als vṛiddha-Bhoja, eine Erscheinung, die uns ganz ebenso auch bei den astronomischen Siddhânta (s. p. 276. 277 und Colebr. II, 391. 92) und bei der Gesetzesliteratur vorliegt. Ueberhaupt ist die Zahl der medicinischen Werke und Schriftsteller eine ganz ungemein groſse, und zwar sind es theils Systeme, welche sich über den ganzen Bereich dieser Wissenschaft erstrecken, theils höchst specielle Einzelforschungen, theils endlich groſsartige Sammelwerke, die in neuerer Zeit auf Veranstaltung von Fürsten und Königen zusammengestellt wurden. Die Summe von Kenntnissen, die sich dar- (238)
aus ergiebt, scheint in der That eine sehr respektable zu sein. Die Angaben über Diaetetik, über die Entstehung von Krankheiten und deren Diagnose zeugen zum Theil von höchst scharfsinniger Beobachtung: in besonderer Blüthe stand, wie es scheint, die Chirurgie der Inder[308]), worin sie ihren europäischen Collegen vielleicht jetzt noch manches lehren können, wie diese denn z. B. auch bereits die Nasenbildung von ihnen angenommen haben. Auch die Angaben über die officinellen Eigenschaften der Minerale (insbesondere der Edelsteine und Metalle), Pflanzen und animalischen Stoffe, über deren chemische Zersetzung und Auflösung, bergen sicher noch vieles Werthvolle, wie der apothekarische Theil denn überhaupt mit groſser Vorliebe behandelt zu sein scheint und uns den Mangel

[308]] s. jetzt hiezu Wilson works III, 380 ff. ed. Rost.

von rein naturwissenschaftlichen Untersuchungen wenigstens theilweise ersetzt[309]). Auch über die Krankheiten etc. der Pferde und Elephanten giebt es sehr specielle Monographieen. In den letzten Jahrhunderten ist übrigens der medicinischen Wissenschaft dadurch viel Abbruch geschehen, dafs die an und für sich sehr alte Ansicht, es seien die Krankheiten nur die Folge von begangenen Vergehen oder Sünden, gewaltig um sich gegriffen hat, und dem entsprechend denn auch Fasten, Almosen und Geschenke an die Brahmanen gröfstentheils an die Stelle wirklicher Heilmittel getreten sind. — Eine vortreffliche Gesammtübersicht der medicinischen Wissenschaft bei den Indern giebt das 1845 in Kalkutta erschienene Werk des Dr. Wise „commentary on the Hindu system of medicine“[310]).

Der bereits erwähnte Einflufs der indischen Medicin auf die Araber in den ersten Jahrhunderten der Hedschra ist ein ganz ungemein bedeutender gewesen, und haben die Chaliphen von Bagdad eine ziemliche Zahl betreffender Werke übersetzen lassen*): da nun die arabische Medicin bis in das 17. Jahrhundert für die europäischen Aerzte die Hauptauktorität und das leitende Princip war, so ergiebt sich daraus auch
(239) unmittelbar, wie bei der Astronomie, dafs die Inder in hohen Ehren bei diesen Letzteren stehen mufsten: wir finden denn auch in der That den Caraka in den lateinischen

[309] vgl. das oben not. 300 über die vidyâ und das vaidyakam Bemerkte.

[310] in neuer Aufl. 1860 (London). S. noch zwei leider nur kurze Abhandl. Wilson's: „on the medical and surgical science of the Hindus“, in vol. I seiner von R. Rost gesammelten Essays on Sanskrit Literature (1864, Works vol. III). Herausgegeben ist bis jetzt nur der Suçruta durch Madhusûdana Gupta (Calc. 1835—36, in neuer Auflage 1868) und durch Jîvânanda Vidyâsâgara (1873). Eine Herausgabe des Caraka ist durch Gañgâdhara Kavirâja begonnen (Calc. 1868. 69), aber leider mit einem sehr weitschweifigen eignen Commentar versehen, rückt daher nur langsam vor (Heft 2 1871 bricht in adhy. 5 ab). Durch sie veranlafst ist Roth's bereits erwähnte Monographie über Caraka, in der er einige Abschnitte daraus, III, 8 (wie man Arzt wird) und I, 29 (der Pfuscher), in Uebersetzung mittheilt. Aus der Bhelasaṃhitâ (s. oben not. 301) citirt Burnell Elem. of South Indian Palaeogr. p. 94 einen Vers in einer Weise (nämlich Cap. 31, 4), welche deutlich zeigt, dafs ihm ein ganzes Werk dieses Namens zu Gebote steht.

*) s. Gildemeister script. Arab. de reb. Indicis p. 94—97. [Flügel, nach dem Fihrist al-ulûm in der Z. D. M. G. XI, 148 fg. 325 fg. (1857).]

Uebersetzungen des Avicenna (Ibn Sina), Rhazes (Al Rasi) und Serapion (Ibn Serabi) mehrfach genannt*).

Aufser dem Âyurveda, der Medicin, zählen die Inder noch drei andere sogenannte Upaveda auf, den Dhanurveda nämlich, den Gândharvaveda und das Arthaçâstram, d. i. Kriegskunst, Musik und bildende oder überhaupt technische Künste, und zwar sind dies, wie bei Âyurveda, nur die Namen der betreffenden Literaturzweige überhaupt, nicht etwa die Namen besonderer Werke.

Als Lehrer der Kriegskunst wird Viçvâmitra genannt und auch ausführlich der Inhalt seines Werkes angegeben[311]), ebenso Bharadvâja[312]). Von diesem Zweige der Literatur scheinen aber fast gar keine direkten Denkmäler erhalten zu sein**): doch enthalten die Nîtiçâstra und das Epos viele Abschnitte, die ganz speciell auf die Kriegswissenschaft Bezug nehmen[313]): das Agnipurâṇa insbesondere zeichnet sich durch eine ganz ausführliche Behandlung derselben aus[314]).

Die Musik ist von jeher eine Lieblingsbeschäftigung der Inder gewesen, wie wir aus den zahlreichen Erwähnungen musikalischer Instrumente in der vedischen Literatur schliefsen können. Eine methodische Systematik derselben hat sich aber natürlich erst später entwickelt. Vielleicht enthielten die bei Pâṇini erwähnten Naṭasûtra (s. oben p. 214) schon dergl.,

*) s. Royle on the antiquity of Hindu medicine 1838.

311] von Madhusûdana Sarasvatî im Prasthânabheda, Ind. Stud. I, 10. 21.

312] wo Bharadvâja in solcher Stellung erschiene, ist mir zur Zeit nicht bewufst; es ist wohl Bhâradvâja d. i. Droṇa zu lesen?

**) mit Ausnahme einiger Schriften über Pferde- und Elephantenzucht, die wohl hieher zu rechnen sind, ob sie auch eigentlich noch näher zur Medicin gehören.

313] das Kâmandakîyam nîtiçâstram, in 19 Capp., von welchem dies speciell gilt, ist durch Râjendra Lâla Mitra in der Bibl. Ind. (1849—61) publicirt worden, mit Auszügen, die aber nur bis ins neunte Cap. reichen, aus dem Comm. des Upâdhyâya Nirapeksha (Rücksichtslos, wohl ein Pseudonymon); es erinnert durch Styl und Inhalt an die Bṛihatsaṃhitâ des Varâhamihira. Ein Werk gleichen Namens und Inhalts ist auch mit den dahin ausgewanderten Hindu nach Java gekommen, s. Ind. Stud. III, 145. Ob dies nun aber wirklich schon im vierten Jahrhundert geschehen sei, wie Râj. L. M. annimmt, ist wohl noch sehr fraglich.

314] s. Wilson „on the art of war“ (Works IV, 290 fg.).

da die Musik insbesondere mit dem Tanz in Verbindung stand. Die Namen der sieben Töne der musikalischen Scala finden sich vor der Hand erst in den sogen. Vedâñga vor, im Chandas[315]) und in der Çikshâ[316]), so wie ferner auch in einer wenigstens nicht ganz modernen Atharvopan. (Garbha). Als Verfasser des Gândharvaveda*), d. i. also eines (240) musikalischen Lehrbuchs, wird Bharata genannt, und neben ihm auch Îçvara, Pavana, Kalinâtha[317]), Nârada[318]): es existiren davon indefs, wie es scheint, nur noch die in den Scholien zur dramatischen Literatur citirten Bruchstücke. Einiges davon ist auch in das Persische übersetzt worden, vielleicht auch früher schon in das Arabische. Neuere Werke über Musik sind mehrfach vorhanden. Es ist übrigens dieser Gegenstand im Ganzen noch wenig untersucht[319]).

Was den dritten Upaveda, das Arthaçâstram, betrifft, so haben die Inder bekanntlich in den technischen Künsten Ausgezeichnetes geleistet, weniger aber in den

[315]] s. darüber Ind. Stud. VIII, 259—72. Die Bezeichnung der 7 Noten durch die Anfangsbuchstaben ihrer Namen findet sich daselbst auch, wenigstens in der einen Recension des Textes, bereits vor (ibid. p. 256). Nach v. Bohlen „das alte Indien" II, 195 (1830) und Benfey „Indien" p. 299 (in Ersch und Gruber's Encyclopaedie vol. XVII 1840) wäre dieselbe von Indien zu den Persern, von da zu den Arabern übergegangen und von Guido von Arezzo Anfang des 11. Jahrhunderts in die europäische Musik eingeführt worden. Dem indischen: sa ri ga ma pa dha ni steht im Persischen neben der Bezeichnung der Töne durch die ersten sieben Buchstaben des Alphabets (A—G) die Scala da re mi fa sa la be gegenüber, s. Richardson und Johnson pers. Dict. unter durr i mufassal.

[316]] und zwar nicht blos in der dem Pâṇini zugeschriebenen dgl., sondern wohl in den sämmtlichen Schriftchen dieser Gattung, s. meine Abhandl. über das pratijnasûtra p. 107. 109, Haug Accent p. 59.

*) dieser Name geht auf die Gandharva, die himmlischen Musiker, zurück.

[317]] dieser Name wird auch Kallinâtha gelesen (Kapila bei Lassen IV, 832 ist wohl ein Irrthum), bei Sir W. Jones on the musical modes of the Hindus in den As. Res. III, 329 und Aufrecht Catalogus p. 201 a; bei Bühler Catal. of Msc. from Guj. IV, 274 findet sich indefs die obige Schreibung. Statt Pavana aber ist jedenfalls wohl: Hanumant Sohn des Pavana zu lesen. Zu Bharata s. oben p. 248.

[318]] s. die Angaben aus der Nâradaçikshâ bei Haug über das Wesen des ved. Accents p. 58. Der „gandharva Nârada" ist ursprünglich wohl nur eine Personifikation der Wolke, s. Ind. Stud. I, 204. 483. IX, 2.

[319]] aufser Sir W. Jones am a. O. s. noch Patterson in vol. IX der As. Researches, Lassen Ind. Alt. IV, 832 und insbesondere die speciellen Angaben bei Aufrecht im Catalogus p. 199—202. Çârṅgadeva, der Verf. des Saṃgîtaratnâkara, beruft sich auf Abhinavagupta, Kîrtidhara, Kohala, Someçvara; er handelt darin nicht nur von der Musik, resp. dem Gesang, sondern auch von Tanz, Gesticulation etc.

sogenannten bildenden Künsten. Die betreffende Literatur übrigens ist nur sehr schwach vertreten und meist modern.

Die Malerei zunächst steht auf einer sehr niedrigen Stufe: am besten scheint noch das Portraitmalen geglückt zu sein, da dies mehrfach in den Dramen erwähnt wird: dabei ist eben keine Perspektive nöthig[319a]. — In Bezug auf die Bildhauerkunst dagegen ist eine nicht unbedeutende Geschicklichkeit nicht zu verkennen[320]: unter den in Stein gehauenen Reliefs sind manche von grofser Schönheit, besonders diejenigen, welche Scenen aus Buddha's Leben enthalten, da Buddha stets als eine rein menschliche Gestalt, ohne mythologische Verunstaltungen dargestellt wird. — Anleitungen und Lehrbücher hierfür finden sich mehrfach vor[321], den Angaben nach meist nur für einzelne Gegenstände, z. B. Anfertigung von Götterbildern, doch auch daneben andere für Mefskunst und Zeichnenkunst im Allgemeinen.

Bei weitem ausgebildeter ist die Baukunst, von der noch einzelne ganz vorzügliche Denkmäler erhalten sind: sie hat ihre Hauptpflege bei den Buddhisten gefunden, weil dieselben Klöster, Topen (stûpa) und Tempel für ihren Cultus gebrauchten: ja es ist sogar nicht unwahrscheinlich, dafs unser Thurmbau der Nachahmung der buddhistischen Topen seine Entstehung verdanke: andererseits aber ist griechischer Einflufs bei den ältesten indischen Bauwerken nicht zu verkennen[322] (s. Benfey Indien p. 300—305). Die Baukunst (241)

319a] über moderne Malerei s. meine Abh. über Kṛishṇa's Geburtsfest p. 341 fg.

320] es ist neuerdings durch die Untersuchungen Fergusson's, Cunningham's, Leitner's die Frage sehr nahe getreten, ob nicht auch hierbei griechischer Einflufs maafsgebend gewesen ist. Höchst merkwürdig hiefür ist z. B. die Parallele zwischen einem Bilde des Sonnengottes auf seinem Wagen auf einer Säule in Buddhagayâ und einem bekannten Bilde des Phoibos Apollon auf plate XXVII von Cunningham's Archaeological Survey of India vol. III, 97 (1873). Derselbe Typus liegt auch auf einer Münze des baktrischen Königs Platon vor, die W. S. W. Vaux kürzlich beschrieben hat, s. Numism. Chronicle XV, 1—5 (1875).

321] u. A. auch bereits in Varâhamihira's Bṛihatsaṃhitâ, woraus schon Reinaud mém. sur l'Inde p. 419 fg. nach Albîrûnî ein dgl. Cap. über die Anfertigung von Götterstatuen mitgetheilt hat. S. noch Ind. Stud. XIII, 344—46.

322] damit ist nicht gesagt, dafs die Inder vor Alexanders Zeit „stone building" etwa gar nicht gekannt hätten, wogegen Cunningham am a. O. III, 98 mit Recht auftritt. Denn wenn auch wohl die peinliche Sorgfalt, mit welcher der Aufbau des Altars aus Backsteinen im vedischen Opferritual (cf. die çulvasûtra) geschildert

ist denn in der That auch vielfach systematisch behandelt worden[323]), und findet sich eine nicht unbeträchtliche Zahl betreffender Werke angeführt, die zum Theil, wie in Indien gebräuchlich, den Göttern selbst in den Mund gelegt werden, so dem Viçvakarman[324]), Sanatkumâra etc. Auch in der Saṃhitâ des Varâha-Mihira ist ein ziemlich langes Kapitel der Baukunst gewidmet (hauptsächlich indeſs in astrologischer Beziehung).

Die Geschicklichkeit der Inder in feinen Webereien, in Farbenmischung, in Bearbeitung der Metalle und Edelsteine, in Zubereiten von Essenzen[325]) und in Kunstfertigkeiten aller Art ist von alter Zeit her weltbekannt, und werden auch dafür verschiedene Lehrbücher und Einzelschriften namhaft gemacht: desgl. Schriften über Kochkunst und über allerlei Bedürfnisse des häuslichen Lebens, wie Kleidung, Putz, Essen, über Spiele aller Art, z. B. Würfelspiele*), ja sogar über die

wird, auf die Vermuthung führen könnte, daſs dgl. Bauten damals überhaupt noch selten gewesen seien, so würde dies doch theils in erheblich ältere Zeit zurückführen, theils kann ja doch diese Sorgfalt einfach auch nur darauf beruhen, daſs es sich dabei um einen specifisch heiligen Bau handelt, bei dem es denn eben auf jeden einzelnen Umstand direkt ankam.

[323] s. Lassen Ind. Alt. IV, 877. Dem „Essay on Architecture of the Hindus" by Râm Râz (1834) liegt speciell der Mânasâra in 58 adhy., vermuthlich im südlichen Indien verfaſst (p. 9) zu Grunde. Mâyamata (Maya's System, s. darüber Râj. L. M. Notices II, 306), Kâçyapa, Vaikhânasa und der dem Agastya zugeschriebene sakalâdhikâra wurden dabei nur secundär zu Rathe gezogen. Der in der Bibl. Indica publicirte Theil des Agni-Purâṇa handelt u. A. auch von dem Bau von Häusern, Tempeln etc. Das rathasûtram und die vâstuvidyâ werden von Çaṅkha (im Schol. zu Kâty. I, 1, 11) als die speciellen Obliegenheiten des rathakâra angegeben. Das Wort sûtradhâra, Meſsschnurhalter, Baumeister, bedeutet zugleich auch Schauspieldirector, wobei etwa an die temporären Bauten zu denken ist, die während der Aufführungen von Dramen bei gröſseren Festen für Acteure, Zuschauer etc. nöthig waren (doch könnte das Wort in dieser letzteren Bedeutung freilich sich auch etwa auf die naṭasûtra beziehen, für deren Einhaltung der sûtradhâra zu sorgen hatte? s. oben p. 216).

[324] über einen Viçvakarmaprakâça und ein Viçvakarmîyaçilpam s. Râjendra Lâla Mitra Notices of S. Mss. II, 17. 142.

[325] die Parfümeriekunst scheint schon zur Zeit des Bhâshya durch ein eignes sûtram gelehrt worden zu sein; vergl. das Ind. Stud. XIII, 462 zu cândanagandhika Pâṇ. IV, 2, 65 Bemerkte; auch das sâmastam (nâma çâstram, Kaiyaṭa) zu Pâṇ. IV, 2, 104 gehört vielleicht hieher.

*) ich habe Indische Studien I, 10 das im Prasthânabheda als Theil des arthaçâstra aufgeführte catuḥshashṭikalaçâstram wohl irrig durch „Lehrbuch für das Schachspiel" übersetzt, die 64 kalâ auf die 64 Felder des Schachbrettes beziehend, während es nach As. Res. I, 341 (Schlegel réflex.

Kunst zu stehlen, die es in der That zu einer vollständigen Systematik gebracht hat [s. Wilson zu Daçakum. p. 69 über Karṇîsuta, und Hindu Theatre I, 63]. Einige solcher Schriften haben auch in den tibetischen Tandjur Aufnahme gefunden.

Nach Poesie, Wissenschaft und Kunst kommen wir nunmehr zu Recht, Sitte, Cultus, welche alle drei in dem Worte Dharma zusammengefafst sind, und deren Literatur denn auch auf den Dharmaçâstra, resp. Smṛitiçâstra beruhend uns vorliegt. Ueber den Zusammenhang dieser Werke mit den Gṛihyasûtra der vedischen Literatur haben wir bereits im Eingange (s. p. 21.) gehandelt, sowie die Vermuthung ausgesprochen, dafs die schriftliche Aufzeichnung (242) der rechtlichen Grundsätze vielleicht durch das Erstarken des Buddhismus hervorgerufen worden sei, um eben die von diesem verworfenen Kastenunterschiede mit aller Strenge und Sicherheit festzustellen und überhaupt die brâhmanische Staatsordnung vor Neuerungen oder gar Verfall zu schützen. Diese letztere tritt uns denn auch in der That in dem ältesten dieser Werke, dem Gesetzbuche des Manu, in ganzer Vollendung entgegen. Der Brâhmane hat das Ziel, welchem er in den Brâhmaṇa schon nahe genug ist, nunmehr vollständig erreicht und steht als der geborne Repräsentant des Göttlichen selbst da, während auf der andern Seite die Lage des Çûdra eine höchst gedrückte und traurige ist. Wenn unter den unreinen Kasten die Vaideha und die Lichavi (wie Lassen, sicher richtig, für Nichivi vermuthet) aufgezählt werden, so ist ersteres im Verhältnifs zum Çatapatha-Brâhmaṇa jedenfalls ein Zeichen bedeutender Posteriorität, da in diesem die

sur l'étude des langues Asiat. p. 112) wohl das „Lehrbuch der 64 Künste" bezeichnet? im Daçakumâra (p. 140 ed. Wilson) wird übrigens der catuḥshashṭikalâgama ausdrücklich von dem arthaçâstra getrennt. — Eine Aufzählung der 64 kalâ aus dem Çivatantra s. bei Râdhâkântadeva im Çabdakalpadruma s. v. [Ueber das caturañga Spiel s. jetzt meine Abhandl. in den Monatsberichten der Berl. Acad. der Wissensch. 1872 p. 60 fg. 502 fg. 1873 p. 705 fg. 1874 p. 21 fg. sowie Dr. Ant. van der Linde's schönes Werk: „Geschichte des Schachspiels" (1874, 2 voll.).]

Vaideha als die Hauptrepräsentanten des Brâhmanismus erscheinen, und könnte vielleicht ebenso, wie der zweite Punkt, die Stellung der Lichavi nämlich, in Zusammenhang damit stehen, dafs jenes Volk, insbesondere dies Geschlecht desselben, den buddhistischen Legenden nach einen wesentlichen Einflufs auf das Wachsthum des Buddhismus ausgeübt hat. Die Posteriorität des Manu nach der gesammten vedischen Literatur ergiebt sich übrigens auch sonst noch vielfach sowohl im Einzelnen, so aus den mehrfachen Erwähnungen der Glieder derselben, aus dem Zusammenhange, der mit einigen Stellen in den Upanishad stattfindet, aus der Ausbildung des Yugasystems, der Göttertrias, als auch im Allgemeinen aus der vollständigen bis in die feinsten Nüancen ausgebildeten Gliederung und Regelung des gesammten Lebens.

Ich habe weiter ebenfalls bereits früher bemerkt, dafs für das eigentliche Gerichtsverfahren, für die Justiz ein Bindeglied zwischen dem Dharmaçâstra des Manu und der vedischen Literatur fehlt: dafs dasselbe aber nicht als das erste Werk seiner Art zu betrachten ist, liegt theils in der Natur der Sache selbst, insofern der Grad der Ausbildung des gericht-
(243) lichen Verfahrens darin zu der Vermuthung berechtigt, dafs dieser Gegenstand schon vorher vielfältig behandelt war*), theils scheint es daraus hervorzugehen, dafs darin einige Male direkt auf die Ansichten von Vorgängern Bezug genommen wird, auch das Wort Dharmaçâstra selbst gekannt ist**), so wie wohl auch daraus, dafs Pataṃjali im Mahâbhâshya zu Pâṇini Werke unter dem Namen Dharmasûtra kennt[326]). Ob sich noch Reste solcher Bindeglieder auffinden werden, ist vor der Hand wenigstens zweifelhaft***). Für die häuslichen

*) s. Stenzler in den Ind. Stud. I, 244 ff.

**) beides ist indefs nicht strikt beweisend, insofern bei der eigenthümlichen Zusammensetzung des Werkes die betreffenden Stellen vielleicht auch spätere Zusätze sein könnten.

326] s. jetzt hierüber Ind. Stud. XIII, 458—9.

***) Erwähnungen rechtlicher Fälle im Bereich der Vedaliteratur sind sehr selten, stimmen indefs, wo sie sich finden, meist mit den Bestimmungen bei Manu überein: so z. B. auch ein Vers in Yâska's Nirukti III, 4 über die Unfähigkeit der Frauen zu erben, der sich zudem direkt auf Manuḥ Svâyam-

Verhältnisse der Inder dagegen, für Erziehung, Verheiratung, Hausstand etc. haben wir in den Gṛihyasûtra augenscheinlich die Quelle für die Dharmaçâstra zu suchen, wodurch sich, was ich ebenfalls bereits mehrfach (p. 63. 93. 112. 158. 159) bemerkt habe, der Umstand erklärt, dafs die meisten Namen, welche als Verfasser von Gṛihyasûtra gelten, zugleich als Verfasser von Dharmaçâstra angegeben werden*): der Unterschied ist, wie ein Commentator**) bemerkt, eben der, dafs die Gṛihyasûtra sich auf die Verschiedenheiten der einzelnen Schulen beschränken, im Dharmaçâstra dagegen die allen gemeinsamen Verpflichtungen und Bestimmungen niedergelegt sind[327]).

bhuvaḥ beruft: dies ist das erste Mal, wo derselbe als Gesetzgeber genannt wird [s. noch Çâṅkh. g. II, 16. Âpast. II, 16, 1 ed. Bühler. Ueber criminelle ved. Vorstufen s. Burnell Vorr. zum Sâmavidhânabr. p. XV. Lit. C. Bl. 1874 p. 423].

*) auch für Manu scheint ein Mânavam Gṛihyasûtram als Grundlage existirt zu haben? und die Beziehung auf den Urvater Manu somit erst eine secundäre zu sein? [diese meine hier, oben p. 21. 112 und Indische Studien I, 69, noch schüchtern ausgesprochene Vermuthung ist seitdem nun allgemein adoptirt und wird hoffentlich durch den mittlerweile factisch aufgefundenen Text des Mân. Gṛihyas. ihre volle Bestätigung finden. Eine sprachliche Uebereinstimmung mit den Yajus-Texten habe ich bereits in Bezug auf das Wort abhinimrukta nachgewiessn, s. Indische Streifen II, 209. 210].

**) Âçârka zum Karmapradîpa des Kâtyâyana.

[327]] nachdem bereits M. Müller in seiner Hist. of Anc. S. L. (1859) nicht nur über das unter dem Titel sâmayâcârikasûtram vorliegende dharmasûtram des Âpastamba einige Nachricht gegeben, sondern auch drei der in Calcutta gedruckten dharmaçâstra (Gautama, Vishṇu und Vasishṭha) als ähnliche dharmasûtra bezeichnet und sich überhaupt dahin ausgesprochen hatte (p. 134), dafs alle vorhandenen metrischen dharmaçâstra nur „modern texts of earlier Sûtra works or kuladharmas belonging originally to certain Vedic Charaṇas“ seien (er beruft sich dabei nur auf Stenzler Ind. Stud. I, 232, der aber seinerseits auf meine eigene frühere Darstellung ebendas. p. 57. 69. 143, verweist), und nachdem auch Johäntgen in seiner Schrift über das Gesetzbuch des Manu (1863) sich dem vollständig angeschlossen (z. B. p. 113), hat uns zuerst Bühler in der Einleitung zu dem von ihm im Verein mit R. West herausgegebenen Digest of Hindu Law vol. I (1867) theils speciellere Auskunft über diese an die vedische sûtra-Stufe sich anschliefsenden, derselben resp. zum Theil direct angehörigen dharmasûtra gegeben, theils auch nicht nur im Anhange dieses Werkes verschiedene auf das Erbrecht bezügliche Abschnitte aus den vier genannten dharmasûtra und aus dem des Baudhâyana mitgetheilt, sondern auch separat das ganze sûtram des Âpastamba (1868) nebst Auszügen aus Haradatta's Comm. und einem Wortindex (1871) publicirt. Dasselbe bildet, s. oben not. 108. 109, geradezu zwei praçna des Âp. çrautasûtra, und Gleiches gilt auch von Baudhâyana. Bühler's Darstellung zufolge schliefsen sich den genannten fünf sûtra noch die kleinen aus Prosa und Versen gemischten derartigen Texte an, welche dem Uçanas, Kaçyapa und Budha zugeschrieben werden, vielleicht auch die smṛiti des Hârîta und des Çaṅkha. Alle übrigen vorhandenen smṛiti dagegen sind secundärer Art und entweder 1) metrische Ueberarbeitungen alter dharmasûtra, resp. Fragmente von dgl. Werken

Was nun den uns vorliegenden Text des Manu betrifft, so kann derselbe, wie es scheint, in dieser Gestalt noch nicht einmal zur Zeit sogar der späteren Theile des M. Bhârata vorgelegen haben: denn wenn auch in diesem letztern allerdings Manu häufig wörtlich, wie wir ihn haben, angeführt wird, so finden sich doch auch andererseits darin eben so häufig (244) Stellen des Manu angeführt, die zwar in unserm Texte stehen, aber mit bedeutenden Veränderungen: es werden aber ferner dem Manu darin auch Stellen zugeschrieben, die sich in unserer Sammlung nirgends finden, ja sogar Stellen, die in ganz anderem Metrum verfafst sind. Endlich kommen auch häufig im Mahâ-Bhârata Stellen vor, die keineswegs dem Manu zugeschrieben werden und doch wörtlich in unserer Sammlung zu lesen sind*). Wenn man nun auch hierbei die Schuld zum nicht geringen Theil dem Citirenden zuzuschreiben hat (wir wissen ja aus den Commentaren, wie oft diesen bei der Sitte des aus dem Kopf Citirens ein Irrthum begegnet), so ist doch der Umstand, dafs unser Text erst in Folge von vielleicht mehrfachen Ueberarbeitungen seine jetzige Gestalt erhalten hat, auch schon dadurch klar, dafs sich darin zahlreiche Widersprüche, Zusätze und Wiederholungen finden, und wir haben denn auch in der That ferner nicht nur die fabelhafte Tradition, dafs der Text des Manu ursprünglich aus 100,000 Çloka bestand, sodann zu 12000 und endlich zu 4000 Çloka verkürzt ward**), woraus wenigstens die Erinnerung an verschiedene Bearbeitungen dieses Textes mit Sicherheit erhellt, sondern auch das entschiedene Faktum, dafs in den juristischen Commentaren neben Manu auch ein Vṛiddhamanu und Bṛihanmanu

(ihnen gehören unser Manu und Yâjnavalkya, sowie die smṛiti des Nârada, Parâçara, Bṛihaspati, Saṃvarta zu), oder 2) secundäre Redactionen metrischer dharmaçâstra, 3) metrische Versionen der gṛihyasûtra, oder endlich 4) Fälschungen der indischen Secten. — Der materielle Inhalt von vol. I des Bühler-West'schen Werkes ist nach juristischer Seite hin von Aurel Mayr (das indische Erbrecht, Wien 1873) kritisch verwerthet worden, s. darüber Lit. C. Bl. 1874 p. 340 fg.

*) s. Holtzmann über den griechischen Ursprung des indischen Thierkreises p. 14. [Ueber Manu's Stellung bei Varâhamihira s. Kern Einl. zur Bṛih. S. p. 42. 43, u. über eine Pâli-Bearbeitung des Manu s. Rost Ind. Stud. I, 315 fg.]

**) unser jetziger Text enthält nur 2684 çloka.

direkt citirt werden*), denselben also wohl auch noch vorgelegen haben müssen. Können wir nun somit auch nicht annähernd einen Zeitpunkt angeben, in welchem unser Text des Manu seine jetzige Gestalt erhalten hat[328]), so scheint es andererseits doch ziemlich sicher, dafs sein Inhalt im Verhältnifs zu dem der übrigen Dharmaçâstra im Allgemeinen der alterthümlichste ist und er somit mit Recht von der allgemeinen Tradition**) an die Spitze dieser Literatur gestellt wird. Die Zahl dieser übrigen Dharmaçâstra ist ziemlich grofs (es sind ihrer 56), und wächst (245) noch um ein Bedeutendes (bis zu 80), wenn man die verschiedenen durch den Zusatz laghu, madhyama, bṛihat, vṛiddha markirten Redaktionen hinzurechnet, die von den einzelnen Werken bis jetzt bekannt sind[329]). Das relative Alter derselben wird sich nicht unschwer bestimmen lassen, wenn uns die betreffenden Texte erst vorliegen werden. Namentlich werden sie sich***) je nach dem Vorwalten oder gänzlichen Mangel des einen oder andern der drei Bestandtheile, in welche der Inhalt des indischen Gesetzes zerfällt, charakterisiren lassen, je nachdem sie nämlich entweder die häuslichen und bürgerlichen Pflichten oder die Rechtspflege, oder aber die Bestimmungen über

*) s. Stenzler a. a. O. p. 235.

[328]] wenn Johäntgen (p. 86. 95) als späteste Zeit der Abfassung das Jahr 350 v. Chr., das 5. Jahrh. dagegen als frühesten Zeitpunkt derselben annimmt, so beruht dies zum guten Theil auf seiner weiteren Annahme (p. 77), dafs die uns bekannten Brâhmaṇa, Upanishad etc. in ihrer Gesammtheit jüngeren Datums seien, eine Annahme, die gerade durch das, was er selbst, in Uebereinstimmung mit mir und Müller, über die vermuthliche Entstehung des Werkes aus einem gṛihyasûtra der Mânava-Schule des schwarzen Yajus, sowie über die verschiedenen Bearbeitungen, die es erfahren habe, und über das Verhältnifs desselben, resp. der verschiedenen Schulen des Yajus, zum Buddhismus bemerkt (p. 112. 113), im höchsten Grade zweifelhaft wird, s. Ind. Streifen II, 278. 279.

**) die auch die nach Java auswandernden Inder mitnahmen.

[329]] Bühler am a. O. p. 13 fg. zählt 78 smṛiti und 36 verschiedene Redactionen einzelner derselben, in summa 114 dgl. Texte auf; dazu treten dann aber noch z. B. aus seinem Catalogue of Mss. from Gujarât vol. III die smṛiti des Kokila, Gobhila, Sûryâruṇa, laghu- und vṛiddha-Parâçara, laghu-Bṛihaspati, laghu-Çaunaka; zu den von ihm absichtlich übergangenen collectiven Namen Caturviñçati, Shaṭtriñçat (extracts from 24 and 36 smṛiti), Saptarshi treten wohl von eben da auch noch die Shaḍaçîti und Shaṇṇavati hinzu? Die Aruṇasmṛiti wird auch in dem Catal. of Sanscr. Mss. N. W. Prov. 1874 p. 122 aufgeführt.

***) s. Stenzler a. a. O. p. 236.

Reinigung und Bufse hauptsächlich behandeln. Bei Manu sind diese drei Bestandtheile ziemlich vermischt, im Ganzen aber gleich ausführlich behandelt. Das Gesetzbuch des Yâjnavalkya ist nach ihnen in drei Bücher getheilt, die ziemlich gleichen Umfang haben. Die anderen dergl. Werke variiren eben.

Für das eben erwähnte Gesetzbuch des Yâjnavalkya, das einzige dieser Werke, das bis jetzt neben dem des Manu allgemein zugänglich ist, liegt dessen Posteriorität nach Manu deutlich genug theils wohl schon in jener seiner geordneten Regelmäfsigkeit, theils ferner darin vor*), dafs daselbst die Verehrung des Gaṇeça und der Planeten, die Ausfertigung von Urkunden auf Metallplatten über Schenkungen von Land, und die Einrichtung von Klöstern gelehrt wird, Gegenstände, die bei Manu nicht vorkommen, so wie auch polemische Beziehungen auf die Buddhisten, die bei Manu wenigstens zweifelhaft sind[330]), sich nicht verkennen lassen[331]). Auch bei den gemeinsamen Gegenständen ist bei Yâjnavalkya ein Fortschritt zu gröfserer Schärfe und Bestimmtheit wahrzunehmen, so wie in einzelnen Punkten, in welchen beide wesentliche Verschiedenheiten darbieten, Yâjnavalkya's Standpunkt als ein späterer zu erkennen ist. Als frühste Gränze dieses Werkes (**246**) haben wir etwa das 2. Jahrhundert p. Chr. anzusetzen, insofern darin für „Münze" das Wort nâṇaka gebraucht ist, welches nach Wilson's Vermuthung von den Münzen des Kanerki (der bis 40 p. Chr. regierte) entlehnt ist**). Als späteste Gränze dagegen können wir etwa das

*) s. Stenzler in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Yâjnavalkya p. IX—XI.

[330]] wenn unter den pravrajitâs VIII, 363 wirklich, wie Kullûka angiebt, buddhistische brahmacâriṇî zu verstehen sind, so ist die betreffende Vorschrift, welche eine Verletzung ihrer Person auf gleiche Stufe stellt mit der von andern „public women", und nur mit „a small fine" bestraft, in der That wohl nicht nur mit Talboys Wheeler hist. of India II, 583 als ein bitterer Sarcasmus aufzufassen, sondern auch für eine Abfassungszeit zeugend, in welcher die „buddhist nuns" bereits wirklich deteriorirt waren, vgl. das Ind. Stud. V, 141 im gleichen Fall in Bezug auf Pâṇini Bemerkte.

[331]] vgl. Johäntgen am a. O. (p. 112. 113).

) s. oben p. 222: dasselbe gilt auch für das Gesetzbuch des Vṛiddha-Gautama. [Nach Jacobi de astrologiae indicae originibus p. **14 soll die Angabe

6. 7. Jahrhundert festsetzen, da sich (nach Wilson) Stellen daraus in Inschriften aus dem 10. Jahrhundert in verschiedenen Theilen Indiens vorfinden, es selbst also eine beträchtliche Zeit früher datiren mufs. Das zweite Buch desselben findet sich wörtlich im Agni-Purâṇa wieder: ob darin aufgenommen, oder daraus entlehnt, ist noch nicht zu bestimmen. Auch von diesem Werke werden übrigens noch zwei Recensionen unterschieden, die eine als bṛihad-Yâjnavalkya, die andere als vṛiddha-Yâjnavalkya (s. auch Colebrooke I, 103). Was sein Verhältnifs zu den übrigen Gesetzbüchern betrifft, so ist Stenzler, dessen Vorrede zu seiner Ausgabe wir das Bisherige entnommen haben, der Ansicht, dafs keines derselben in die Zeit vorher gehört[332]), und dafs es somit die nächste Stufe nach Manu bezeichnet*).

Neben den Dharmaçâstra nun, welche den Hauptheil und die Grundlage der Recht, Sitte, Cultus behandelnden Literatur bilden, haben wir auch den gröfsten Theil der epischen Poesie, das M. Bhâratam sowohl als die Purâṇa, zu derselben zu rechnen, insofern eben der didaktische Theil in diesen Werken, wie ich bei Gelegenheit derselben bereits bemerkte, den epischen bei weitem überwiegt: und zwar

Yâjnavalkya's I, 80, dafs der coitus „susthe indau" stattzufinden habe, auf einer Kenntnifs der Lehre der griech. Astrologie von den zwölf Häusern beruhen, wie denn in der That die Mitâksharâ die Stelle so auffafst, und es sei hienach Yâjnavalkya nicht vor das vierte Jahrh. u. Z. zu setzen. Es ist jene Erklärung indefs nicht unbedingt geboten, sondern es könnte sich sustha ebenso gut wohl auch auf eine der schon von alter Zeit her als für Zeugung und Geburt günstig geltenden Mondphasen oder Mondstationen beziehen, s. Lit. C. Bl. 1873 p. 787.]

[332]] zwar hat allerdings, s. oben not. 327, bereits Müller für die dharmaçâstra des Vishṇu, Gautama und Vaçishṭha den Charakter als dharmasûtra beansprucht, und sodann Bühler (p. XXI—XXV) auch noch die dem Uçanas, Kaçyapa und Budha zugeschriebenen dgl. Texte direkt, und annähernd auch die des Hârîta und Çañkha, hinzugezählt (Vaçishṭha gehört vermuthlich der Drâhyâyaṇa-Schule des Sâmaveda an, s. p. 87. 93, wie denn Gautama ebenfalls zu letzterem gerechnet wird); nach Bühler's Meinung (p. XXVII) können indessen Manu und Yâjnavalkya, obschon zwar immerhin nur „versifications of older sûtras", dennoch sehr wohl „in their turn" älter sein, „than some of the sûtra works which have come down to our times".

*) im Widerspruch damit steht nun freilich I, 4. 5, wo 20 verschiedene Dharmaçâstra-Verfasser aufgezählt werden, darunter Yâjnavalkya selbst: es werden diese beiden Verse wohl eine spätere Zuthat sein?

enthält das M. Bhâratam hauptsächlich Belehrungen über die Pflichten der Könige und des Kriegerstandes, welche übrigens auch sonst noch, in den Nîtiçâstra nämlich und (wie es scheint) auch in dem Dhanurveda, gelehrt werden, aufserdem sind aber darin auch mannichfach andere Partieen des indischen Gesetzes ausführlich erörtert und auseinandergesetzt: die Pu- (247) râṇa dagegen enthalten hauptsächlich die Bestimmungen über den Cultus der Götter durch Gebete, Gelübde, Fasten, Weihungen, Schenkungen, Stiftungen, Wallfahrten, Festlichkeiten, wie sich derselbe im Laufe der Zeiten allmälig gestaltet hat, und werden sie darin in ausgedehnter Weise von den Upapurâṇa und von den Tantra unterstützt.

In den letzten Jahrhunderten hat sich dann weiter auch eine moderne Rechtsgelehrsamkeit, resp. gelehrte Gesetzesliteratur, ausgebildet, welche die verschiedenen Ansichten der Verfasser der Dharmaçâstra einander gegenüber stellt und abwägt. Insbesondere sind grofse Sammelwerke abgefafst worden, grofsen Theils unter Auktorität und auf Veranlassung verschiedener Könige und Fürsten, um eben dem praktischen Bedürfnisse eines ausreichenden Gesetzcodex abzuhelfen[333]), wie ja auch die Engländer selbst eine dergl. Sammlung veranstalteten, von welcher bekanntlich der Beginn der Sanskṛitstudien datirt. Zusammengestellt wurden diese Sammlungen meist im Dekhan, wo sich überhaupt seit dem 11. Jahrhundert die literarische Thätigkeit hauptsächlich hingeflüchtet und koncentrirt hat, während sie in Hindostan durch die Einfälle und Verwüstungen der Mohammedaner wesentlich gehemmt wurde*): erst in den letzten 3 Jahrhunderten ist sie wieder

[333]] s. hierüber Colebrooke's Angaben in den beiden Vorreden zum Digest of Hindu Law (1798) und zu den two treatises on the Hindu Law of Inheritance (1810), jetzt in Cowell's Ausgabe der Misc. Ess. I, 461 fg., so wie Bühler's Einleitung am a. O. p. III fg.

*) dies spricht sich z. B. in folgendem Çloka des Vyâsa aus; samprâpte tu kalau kâle Vindhyâdrer uttare sthitâḥ | brâhmaṇâ yajnarahitâ jyotiḥçâstraparâñmukhâḥ || „Im Kali-Alter sind die nördlich vom Vindhya wohnenden Brâhmaṇa entblöfst des Opfers, abgewendet vom Jyotiḥçâstra," und in dem Verse eines anderen Dharmaçâstra: Vindhyasya dakshiṇe bhâge yatra Godâvarî sthitâ | tatra vedâç ca yajnâç ca bhavishyanti kalau yuge || „Im Kali-Alter werden dic Veda und die

mehr dahin, besonders nach Kâçî (Benares) und Bengalen zurückgekehrt, wie denn einige der mongolischen Kaiser, besonders der grofse Akbar und seine beiden Nachfolger, Jehângir und Shâh Jehân*) (reg. zusammen 1556—1656) grofse Begünstiger der indischen Literatur waren.

(248) Wir sind somit am Ende dieser allgemeinen Uebersicht der Sanskṛitliteratur angelangt, haben indefs nunmehr noch von einem ganz eigenthümlichen Zweige derselben zu sprechen, dessen Existenz erst seit wenigen Jahrzehnten bekannt ist, von den buddhistischen Sanskṛitwerken nämlich. Zu diesem Zwecke ist es zunächst nöthig, über die Entstehung des Buddhismus selbst Einiges vorauszuschicken[334]).

Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Wortes buddha „erwacht (sc. aus dem Irrthum), erleuchtet“ als ein Ehrenname der Weisen überhaupt**) habe ich bereits mehrfach (p. 29. 185) gesprochen, desgleichen auch bereits bemerkt, dafs die buddhistische Lehre ursprünglich rein philosophischen Inhalts, identisch mit der später sog. Sâṃkhyalehre war, und erst allmälig zu einer Religion sich ausgebildet hat, und zwar dadurch, dafs ein Vertreter derselben sich mit ihr an das Volk wandte***). Die buddhistische Tradition selbst hat die Erinnerung an diesen Ursprung der Lehre Buddha's und ihre Posteriorität resp. Abhängigkeit von der Sâṃkhyalehre noch in einzelnen Zügen bewahrt[335]): so läfst sie ihn in

Opfer südlich vom Vindhya weilen, da wo die Godâvarî strömt.“ Aehnlich heifst es auch im Gesetzbuche des Atri und im Jaganmohana.

*) so wie des letzteren Sohn Dâra Schakoh.

[334]] vgl. C. F. Köppen's treffliches Buch: „die Religion des Buddha“ (1857. 1859, zwei voll.)

**) ebenso ist auch der Name bhagavant, den Buddha insbesondere führt, ein allgemeiner Ehrentitel, der sich auch bei den Brahmanen noch für die Ṛishi aller Art erhalten hat und ganz speciell auch dem Vishṇu resp. Kṛishṇa beigelegt wird, während er in seiner verstümmelten Form bhavant geradezu das Pronomen der 2. Person vertritt [Ind. Stud. II, 231. XIII, 351. 352.]

***) s. Ind. Stud. I, 435. 436 und oben p. 183. 253.

[335]] in der Aufzählung alter Weiser im Beginn der Caraka-Saṃhitâ findet sich u. A. auch ein Gautamaḥ Sâṃkhyaḥ genannt, dem modernen Editor zufolge freilich gerade: Bauddhaviçesha-Gautama-vyâvṛittaye! in der That aber

Kapilavastu „der Wohnung des Kapila" geboren werden und setzt den Kapila (den angeblichen Stifter der Sâṃkhyalehre) durchweg in eine bei weitem frühere Zeit: sie giebt ferner dem Buddha die Mâyâdevî zur Mutter, wobei ein Bezug auf die mâyâ der Sâṃkhyalehre nicht zu verkennen ist[335a]): sie läfst weiter den Buddha in seiner früheren Geburt unter den Göttern den Namen Çvetaketu tragen[336]), welchen im Çatapatha-Brâhmaṇa einer der Zeitgenossen des Kâpya Pataṃcala trägt, mit welchem letztern wir den Kapila wohl in Bezug zu setzen haben: und sie giebt endlich den Pañcaçikha, einen der Hauptverbreiter der Lehre des Kapila, direkt als einen Halbgott, resp. Gandharva an. Von den Namen, welche den in der buddhistischen Legende als Zeitgenossen (249) Buddha's genannten Lehrern angehören, kommen mehrere auch in der vedischen Literatur vor, aber erst in der dritten Stufe derselben, in den Sûtra nämlich, so Kâtyâyana, Kâtyâyanîputra, Kauṇḍinya, Âgniveçya, Maitrâyaṇîputra, Vâtsîputra*), Paushkarasâdi: dagegen finden sich darin keine Namen von Lehrern genannt, welche der Brâhmaṇastufe angehören[337]). Es ist dies um so bedeutsamer, als der Buddhismus in denselben Landen, in derselben Gegend entstanden ist, in welche wir das Çatapatha-Brâhmaṇam z. B. zu verlegen haben, im Lande nämlich der Kosala und Videha, bei den Çâkya und

könnte hier gerade etwa eine alte ehrende Erwähnung Buddha's vorliegen! Ein Pârikshir (!) bhikshur Âtreyaḥ wird bald danach genannt.

[335 a]] die mâyâ gehört indefs ja nicht der Sâṃkhya-, sondern speciell der Vedânta-Lehre zu!

[336]] steht hiemit etwa gar auch noch die Legende im M. Bhâr. XII, 2056 in Bezug, dafs Çv. von seinem Vater Uddâlaka verstofsen ward, weil er „mithyâ viprân upacaran" war? — Çvetaketu wird auch sonst noch unter den Vorgeburten Buddha's genannt, nro. 370 bei Westergaard Catalogus p. 40, indessen was wird nicht Alles unter den 539 dgl. jâtaka aufgeführt!

*) zu diesen Namen auf putra, die der buddhistischen Legende und dem Vaṅça des Çatapatha-Brâhmaṇa eigenthümlich sind, gehört in ersterer auch noch der Name Çâriputra, Çârikâputra.

[337]] denn Buddha's Lehrer Ârâḍa hat mit dem Ârâlhi Saujâta Ait. Br. VII, 22 doch wohl nichts zu thun? Specieller gefasst wird, s. Ind. Stud. III, 158 fg., auf Grund dieser Namens-Synchronismen Buddha's Auftreten gleichzeitig mit den spätesten Ausläufern der vedischen Brâhmaṇa, resp. mit der Zeit der Âraṇyaka und älteren Sûtra zu setzen sein.

Lichavi. Die Çâkya sind das Geschlecht, aus welchem Buddha selbst hervorging: der Legende*) nach war dasselbe von Westen her von Potala, einer Stadt am Indus, eingewandert: mag dies begründet sein oder nicht, jedenfalls möchte ich sie mit den Çâkâyanin, die im 10. Buche des Çatapatha-Brâhmaṇa citirt werden, und mit dem Çâkâyanya der Maitrâyaṇa-Upanishad, welche letztere ganz die buddhistische Lehre von der Nichtigkeit der Welt etc. vorträgt[338]), in Verbindung setzen (s. oben p. 108. 152). Bei den Kosala-Videha war diese Lehre und damit in Verbindung das Leben von Allmosen als Pravrâjaka, Bhikshu, durch Yâjnavalkya und ihren König Janaka gründlich verbreitet resp. dadurch dem Buddhismus ein fruchtbarer Boden geschaffen worden (s. p. 152. 63. 254): die Lehren, die Yâjnavalkya im Vṛihad-Âr. vorträgt, sind in der That vollständig buddhistisch, ebenso wie die Lehren in den späteren dem Yogasystem angehörigen Atharvopanishad. Ja es könnte sogar scheinen, als ob die buddhistische Legende selbst ihren Buddha völlig gleich- (**250**) zeitig mit Janaka, resp. also auch mit Yâjnavalkya, setze, insofern sie nämlich einen König Ajâtaçatru als Zeitgenossen Buddha's aufführt, und ein gleichnamiger Fürst im Vṛihad-Âraṇyaka und in der Kaushîtaki-Upanishad als ein Zeitgenosse und Nebenbuhler des Janaka erscheint[339]): denn wenn auch theils ihre übrigen Angaben über die Fürsten jener Zeit hier nichts Analoges finden, theils ihr Ajâtaçatru als Fürst von

*) s. Csoma Körösi Journ. of the As. Soc. of Beng. Aug. 1833. Wilson Ariana ant. p. 212 „the truth of the legend may be questioned, but it not improbably intimates some connexion with the Sakas or Indo-scythians, who were masters of Pattalene subsequent to the Greek princes of Bactria." Die Legende könnte übrigens möglicher Weise unter Kanerki, einem dieser Çaka-Könige, der sich durch seinen Eifer für den Buddhismus auszeichnete, um ihm dafür zu schmeicheln, entstanden sein?

[338]] so weist auch Johäntgen „über Manu's Gesetzbuch" p 112 die darin vorliegenden Spuren buddhistischer Anschauungen speciell der Schule der Mânavâs zu, aus der dasselbe hervorgegangen.

[339]] höchst bemerkenswerth ist auch noch die eigenthümliche Uebereinstimmung der buddhistischen Legende mit denen des Vṛihad-Âr. in Bezug auf die sechs Lehrer, welche Ajâtaçatru resp. Janaka gehabt, ehe ihn Buddha resp. Yâjnavalkya belehrte, s. Ind. Stud. III, 156. 157.

Magadha, der des Vṛihad-Âraṇyaka und der Kaushîtaki-Upanishad aber als Fürst der Kâçi genannt wird (wie denn der Name Ajâtaçatru auch sonst noch vorkömmt, z. B. als Name des Yudhishṭhira), so wird doch auch weiter im Çatapatha-Brâhmaṇa, im 5. Kâṇḍa, Bhadrasena der Sohn des Ajâtaçatru von Âruṇi, dem Zeitgenossen des Janaka und Yâjnavalkya, verflucht (s. Ind. Stud. I, 213), und da auch die Buddhisten wenigstens als sechsten Nachfolger des Ajâtaçatru einen Bhadrasena aufführen, so könnte man versucht sein, anzunehmen, jene Verfluchung habe etwa in den heterodoxen, antibrahmanischen Ansichten des Bhadrasena ihren Grund gehabt. Näheres ist indefs vor der Hand nicht auszumachen, und könnten die beiden Ajâtaçatru und die beiden Bhadrasena möglicher Weise eben auch einfach nur Namensgenossen sein, ebenso wie dies wohl in Bezug auf den Brahmadatta des Vṛihad-Âraṇyaka gegenüber den beiden gleichnamigen Königen der buddhistischen Legende der Fall sein mag. — Bezeichnend genug jedenfalls ist es, dafs in dieser letzteren der Name der Kurupañcâla nicht mehr (weder in seinen einzelnen Theilen[340]) noch als Compositum) vorkommt, wohl aber die Pâṇḍava in Buddha's Zeit versetzt werden, und zwar als ein wildes Bergvolk, das mit Raub- und Streifzügen beschäftigt*) war. Ihre Hauptpflege hat die Lehre Buddha's im Lande Magadha gefunden, welches als äufserstes Gränzland vielleicht nie vollständig brâhmanisirt war, (251) so dafs die Ureinwohner stets eine Art Einflufs sich bewahrten, und nun gern die Gelegenhnit ergriffen, der brâhmanischen Hierarchie und des Kastenwesens sich zu entledigen. Die feindseligen Erwähnungen derselben in der Atharvasaṃhitâ (s. p. 163 und resp. im 30. Buche der Vâjas. Saṃhitâ? p. 123. 124) könnten sich vielleicht allenfalls noch auf ihre vorbuddhistische

[340]) bei den südlichen Buddhisten finden sich mehrfache Erwähnungen der Kuru, s. Ind. Stud. III, 160. 161.

*) die Erwähnung der 5 Pâṇḍu im Eingange des Lalitavistara p. 26 (bei Foucaux) gehört, wie jene ganze Stelle, wohl einer Interpolation an, da sie mit den übrigen Erwähnungen der Pâṇḍava darin ganz unverträglich ist.

Hinneigung zu antibrâhmanischen Sitten beziehen, die gleichen Erwähnungen in den Sâmasûtra dagegen (p. 86)[341]) sind jedenfalls wohl nur durch Beziehung auf die Blüthe des Buddhismus in Magadha erklärlich*).

Was die Tradition über Buddha's Zeit betrifft, so weichen die buddh. Zeitrechnungen, die mit seinem Tode beginnen, im höchsten Grade von einander ab: bei den *nördlichen* Buddhisten finden sich 14 verschiedene Angaben darüber, die zwischen 2422 und 546 a. Chr. in der Mitte liegen; die Aeren der *südlichen* stimmen dagegen meist überein, und zwar beginnen sie sämmtlich 544 oder 543 a. Chr. Man hat nun diese letztere Angabe neuerdings als die richtige angenommen, weil sie noch am besten mit den historischen Verhältnissen stimmt, obwohl sich auch bei ihr eine Differenz von 66 Jahren für die historisch beglaubigte Zeit des Candragupta ergiebt. Wenn nun aber die *nördlichen* Buddhisten, die Tibeter sowohl als die Chinesen (ganz abgesehen von ihrer Aera, welche späteren Ursprunges sein kann, als diese Tradition)**), die Regierung des Königs Kanishka, Kanerki, unter welchem die dritte (resp. vierte) buddhistische Synode stattfand, beide einstimmig 400 Jahr nach Buddha's Tode setzen, Kanerki aber den Münzen nach erweislich bis 40 p. Chr. regiert hat (s. Lassen II, 412. 413), so würde damit Buddha's Tod etwa 370 a. Chr. gesetzt werden. Ebenso setzen die Tibeter auch den Nâgârjuna, welcher der Râjataramginî nach eben zur Zeit des Kanishka lebte, 400 Jahr nach Buddha's Tod (,während (252) ihn die *südlichen* Buddhisten erst 500 Jahr nach diesem Ereignisse leben lassen). Irgend entschiedene Gewifsheit ist daher auch hier vor der Hand nicht zu erlangen[342]):

[341]) und bei einer andern Gelegenheit auch im Baudhâyanasûtra, s. not. 126.

*) über andere dergl. Berührungspunkte in der späteren vedischen Literatur s. p. 143. 153 [109. 167]: auf die buddhistischen Namen der Berge um Râjagṛiha, die Hauptstadt von Magadha, im M. Bhâr. II, 799, hat schon Lassen II, 79 aufmerksam gemacht.

**) die sich schon bei Hiuan Thsang im 7. Jahrh. p. Chr. vorfindet.

[342]) auch die späteren Behandlungen dieses Gegenstandes durch M. Müller (1859) Hist. A. S. L. p. 264 fg., Westergaard (1860) „über Buddha's Todesjahr“

von vorn herein aber scheint es wahrscheinlich, theils dafs jene Synode, die unter diesem König Kanerki gehalten wurde, und von welcher die jetzige Gestalt der heiligen Schriften der *nördlichen* Buddhisten angeblich datirt, wirklich 400 Jahr nach Buddha's Tode, nicht erst 570 Jahr danach stattfand, theils dafs die *nördlichen* Buddhisten, bei denen sich diese heiligen Schriften allein vollständig vorfinden, sich auch authentischere Nachrichten über die Verhältnisse zur Zeit von deren Redaktion, resp. also auch über die Lebenszeit des Nâgârjuna erhielten, als die *südlichen* Buddhisten, bei denen jene Redaktion gar nicht bekannt ist und die heiligen Schriften nur in einer älteren Redaktion existiren, die ihren Angaben nach schon 245 a. Chr. nach Ceylon mitgebracht und daselbst etwa 80 a. Chr. niedergeschrieben worden sein soll (Lassen II, 435). — Der Gebrauch dieser verschiedenen Aeren ist vor der Hand nur bei der einen derselben, der ceylonesischen (die, wie die übrigen *südlichen*, 544 a. Chr. beginnt), für eine frühe Zeit nachzuweisen, und zwar bei dieser schon für das Ende des 4. Jahrh. p. Chr., insofern der Dîpavaṅsa, eine Geschichte Ceylon's in Pâli-Versen, die in dieser Zeit geschrieben ist, sie schon zu gebrauchen scheint, wodurch sie denn allerdings eine gewisse Auktorität erhält.

Entkleiden wir nunmehr die Nachrichten über Buddha's Persönlichkeit aller übernatürlichen Zuthat, so finden wir, dafs er ein Königssohn war, der, von der Nichtigkeit der irdischen Dinge durchdrungen, die Seinen verliefs, um fortab von Allmosen zu leben und sich allein zunächst der Beschaulichkeit, und dann der Belehrung der Menschen zu widmen. Seine Lehre aber*) war, dafs „die Schicksale *dieses* Lebens durch Thaten des früheren bedingt und festgeregelt seien, dafs keine böse That ohne Strafe, wie keine gute ohne Lohn

(Breslau 1862), Kern „over de Jaartelling der zuidel. Buddhisten" (1874) haben annoch kein bestimmtes Resultat ergeben, s. meine Ind. Streifen II, 216. Lit. C. Bl. 1874 p. 719.

*) die indefs nirgendwo so succinkt vorgetragen wird, sondern die sich eben nur als Endergebnifs aller der verschiedenen Legenden herausstellt.

bleibe. (253) Diesem Fatum, das den Menschen innerhalb des Kreises der Seelenwanderung beherrsche, könne sich derselbe nur dadurch entziehen*), dafs er „seinen Willen eben auf den einzigen Gedanken der Befreiung aus diesem Kreislaufe richtet, dieser Richtung treu bleibt und mit beharrlichem Eifer blos verdienstlichen Handlungen nachstrebt, wodurch er dann zuletzt nach Abwerfung aller Leidenschaften, welche als die stärksten Fesseln im Gefängnisse des Kreislaufs angesehen werden, das erwünschte Ziel der gänzlichen Befreiung von der Wiedergeburt erreicht". In dieser Lehre nun ist an und für sich durchaus nichts Neues, sie ist im Gegentheil vollständig identisch mit der betreffenden brâhmanischen Lehre, nur die Art und Weise, wie Buddha sie vortrug und verbreitete, war ganz neu und ungewohnt. Während die Brâhmanen nämlich nur in ihren Einsiedeleien lehrten und nur Schüler aus ihrer eigenen Kaste aufnahmen, wanderte er mit seinen Schülern im Lande umher, predigte seine Lehre dem ganzen Volke vor**), und nahm — obschon das bestehende System der Kasten anerkennend, und ihren Ursprung, ebenso wie die Brâhmanen, aus der Lehre von den Belohnungen und Strafen für frühere Handlungen erklärend — doch Menschen aus allen Kasten ohne Unterschied als Anhänger an, ertheilte ihnen ihren Rang in deren Gemeinde nach ihrem Alter und ihrer Einsicht, hob so innerhalb der Gemeinde die durch die Geburt herbeigeführten Unterschiede auf, und eröffnete eben dadurch allen Menschen die Aussicht, durch Annahme seiner Lehre sich von den Banden ihrer Geburt zu befreien. Dies allein schon erklärt zur Genüge den ungeheuren Erfolg, den seine Lehre finden mufste: die Bedrückten alle wandten sich ihm, ihrem Erlöser, zu***). Griff er nun schon hierdurch die (254) Grundlage der

*) s. Schmidt „Dsanglun der Weise und der Thor" Vorr. p. XXXIII ff.

**) s. Lassen Indien II, 440. 441. Burnouf Introd. à l'histoire du Buddhisme Indien p. 152—212.

***) unter diesen Umständen ist es in der That zu verwundern, dafs der Buddhismus hat aus Indien wieder verdrängt werden können: die grofse Macht und Zahl der Brâhmanenkaste allein erklärt diesen Umstand nicht vollständig, denn im Verhältnifs zum gesammten Volke war sie ja doch nur die gewaltige

brâhmanischen Hierarchie an, so that er dies nicht weniger theils dadurch, daſs er den Opferdienst, dessen Verrichtung das ausschlieſsliche Vorrecht der Brâhmanen war, als vollständig nutzlos und werthlos, dagegen tugendhafte Gesinnung allein und tugendhaften Lebenswandel als die wahren Mittel zur Erreichung der endlichen Befreiung erklärte, theils ferner dadurch, daſs er, von der Wahrheit seiner Ansichten völlig durchdrungen, selbst im Besitze der höchsten Erkenntniſs zu sein behauptete, und dadurch implicite die Gültigkeit des Veda als höchster Quelle der Erkenntniss verwarf. Auch diese beiden Lehren waren keineswegs neu, aber sie waren bisher eben nur das Eigenthum weniger Einsiedler gewesen, die durch ihre philosophischen Betrachtungen zu diesem Resultat gekommen waren, und noch nie waren sie frei und öffentlich allem Volke vorgetragen worden.

Unmittelbar nach Buddha's Tode fand, der Tradition nach, eine Synode seiner Schüler in Magadha statt, in welcher die heiligen Schriften der Buddhisten zusammengestellt wurden, und zwar in drei Abtheilungen (piṭaka), deren erste, die Sûtra*), Aussprüche und Reden Buddha's, Unterredungen mit seinen Zuhörern enthält, während der Vinaya Bestimmungen über Disciplin, und der Abhidharma dogmatische und philosophische Auseinandersetzungen zusammenfaſst. Hundert Jahr später nach der Tradition der *südlichen* Buddhisten, hundertzehn dagegen nach der der *nördlichen*, fand eine zweite Synode statt, in Pâṭaliputra, um Irrthümer der Disciplin, die sich eingeschlichen hatten, zu beseitigen. Ueber eine dritte Synode sind die Nachrichten der *südlichen* und der *nördlichen* Buddhisten getrennt (Lassen II, 232): nach

Minorität. Ich vermuthe, daſs die strenge Moral, welche der Buddhismus von seinen Anhängern fordert, auf die Länge dem Volke lästig ward; auch war der Cultus wohl ursprünglich zu einfach. Die Brahmanen wuſsten beides vortrefflich zu benutzen: der Krishṇadienst, wie sie ihn einrichteten, bot der Sinnlichkeit des Volkes weit mehr Genüge; die Dienste ferner der weiblichen Gottheiten (Çakti) datiren wohl auch sämmtlich erst kurz vor Vertreibung der Buddhisten aus Indien.

*) dieser Name allein schon möchte darauf hinweisen, daſs auch Buddha selbst in der *Sûtra*periode lebte, nicht in der Brâhmaṇazeit.

ersteren fand sie im 17. Jahre der Regierung des Açoka (255) statt, welches Jahr man mit 246 a. Chr. zu identificiren hat, womit aber freilich die andere zugleich überlieferte Angabe, dafs sie 218 Jahr nach Buddha's Tode, also 326 a. Chr., stattgefunden habe, in grellem Widerspruche steht: die Gesetzesvorschriften wurden in ihrer Reinheit wieder hergestellt und zugleich der Beschlufs gefafst, durch Missionare die Lehre Buddha's zu verbreiten. Die *nördlichen* Buddhisten dagegen verlegen die dritte Synode 400 Jahr nach Buddha's Tod unter die Regierung des Kanishka, eines der Turushka- (Çaka-) Könige von Kashmir, der den Münzen nach, wie wir sahen, bis 40 p. Chr. regierte. Die in dieser Synode angeblich festgestellten heiligen Schriften der *nördlichen* Buddhisten nun liegen uns sowohl noch in den Sanskritoriginalen selbst vor, die neuerdings (1822) in Nepâl aufgefunden wurden*), als auch in einer vollständigen tibetischen Uebersetzung, welche den Namen Kâgyur führt und aus 100 Bänden besteht**), sowie, theilweise wenigstens, auch in chinesischen, mogolischen, kalmückischen etc. Uebersetzungen. Die heiligen Schriften der *südlichen* Buddhisten dagegen sind gar nicht in Sanskrit vorhanden: sie waren angeblich ein Jahr nach ihrer Feststellung in der dritten Synode des

*) durch den dortigen britischen Ministerresidenten B. H. Hodgson, der Handschriften davon an die Asiatischen Gesellschaften von Kalkutta, London und Paris schenkte. Die Pariser Sammlung wurde noch vermehrt (1837) durch Abschriften, welche die dortige Société Asiatique durch Hodgson's Vermittelung machen liefs. Dadurch veranlafst schrieb dann E. Burnouf sein grofses Werk: Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien Paris 1844 [welchem Ende 1852 seine nicht minder bedeutende Arbeit, die Uebersetzung des „Lotus de la bonne loi" folgte, s. Ind. Stud. III, 135 fg. 1864. Auch das British Museum und die Univ. Library in Cambridge besitzen jetzt dgl. Handschriften.]

**) über Umfang und Inhalt dieser tibetischen Uebersetzung gab die ersten und bis jetzt fast einzigen Nachrichten ein ungarischer Reisender, der Anquetil du Perron dieses Jahrhunderts, Csoma Körösi, ein Mann von seltener Thatkraft und Energie, der sich sehr lange in Tibet aufhielt und durch seine tibetanische Grammatik und Wörterbuch diese Sprache der europäischen Wissenschaft erobert hat. — Aus dem Kâgyur sind auch bereits zwei ziemlich umfangreiche Werke in Text und Uebersetzung edirt worden, Dsanglun durch Schmidt in Petersburg und Rgya Cher Rol Pa (Lalitavistara) durch Foucaux in Paris. [Seitdem hat sich besonders L. Feer durch seine Textes tirés du Kandjour (1864—71; elf Hefte) um denselben verdient gemacht, ebenso Schiefner, z.B. durch seine Ausg. der später von Foucaux (s. auch Ind. Streifen I, 210 fg.) im Sanskrit-Text edirten Vimalapraçnottaramâlâ (1858) und der Bharatae responsa (1875).]

Açoka (also resp. 245 a. Chr.) mit Mahendra, dem Apostel Ceylon's, nach dieser Insel gekommen und von ihm in die einheimische Sprache derselben übersetzt worden[343]): erst etwa 165 Jahr später (also resp. 80 a. Chr.) wurden sie darin niedergeschrieben, während sie bis dahin nur in mündlicher Ueberlieferung sich fortgepflanzt hatten[344]): und nach weiteren 500 Jah- **(256)** ren (resp. zwischen 410 und 432 p. Chr.) wurden sie dann endlich in die heilige Pâlisprache übertragen*) (s. Lassen II, 435), in der sie noch vorliegen, und aus welcher dann später wieder Uebersetzungen in mehrere der südindischen Sprachen hervorgegangen sind. Ueber das Verhältnifs nun dieser heiligen Schriften der *südlichen* Buddhisten zu denen ihrer *nördlichen* Glaubensgenossen ist vor der Hand noch wenig mehr bekannt, als dafs sie mit ihnen die allgemeine Eintheilung in drei Theile (Sûtra, Vinaya, Abhidharma) gemeinsam haben: an Umfang können sie sich mit den letzteren schwerlich messen[345]), wohl auch, dem eben Auseinandergesetzten nach**), nicht an Authentität[346]): leider

[343]] nicht ihr Pâli-Text selbst, sondern nur der dazu gehörige mündliche Commentar (atthakathâ) ward in das Singhalesische übersetzt (s. die folgenden Noten). So wenigstens nach der Tradition im Mahâvaṅsa. Es ist im Uebrigen äufserst zweifelhaft, was wirklich damals schon von dem jetzigen Tipiṭaka bestanden haben mag. Aus den Angaben nämlich, welche die in Bhabra aufgefundene Missive des Königs Piyadasi an die mit der Beilegung entstandener Schismen beschäftigte Synode von Magadha über den damaligen Bestand der heiligen Texte (dhammapaliyâyâni) enthält, ergiebt sich ein gewaltiger Unterschied! s. Burnouf im Lotus p. 724 fg. Ind. Stud. III, 172 fg.

[344]] s. Mahâvaṅsa Cap. 33 p. 207, Turnour pref. p. XXIX. Muir Or. Sanskr. Texts II, 69. 70 (57²). Ind. Stud. V, 26.

*) das heifst doch wohl: wieder zurückübersetzt? denn diese heilige Sprache ist doch wohl dieselbe, die eben Mahendra mit sich brachte? [nicht die Texte selbst, nur ihre Erklärung (atthakathâ) ward nun wieder in das Pâli zurückübertragen, durch Buddhaghosa nämlich, der aus Magadha kommend, sich eine Reihe von Jahren in Ceylon aufhielt.]

[345]] der Umfang des Pâli Tipiṭaka ist auch ein sehr bedeutender, s. die Angaben bei Hardy Eastern Monachism p. 167—170. Ueber die älteste Erwähnung des Namens tripiṭaka, in einer Sanskritinschrift des Buddhaghosha in Kanheri (im Journ. Bombay Branch R. As. S. V, 14), s. Ind. Stud. V, 26.

**) wenn dasselbe sich nämlich wirllich *so* verhält! Ich kann hier vor der Hand nur referiren. [Leider hatte ich mich dabei auf Lassen's Darstellung am oben a. O. verlassen, anstatt bei Turnour selbst (p. XXIX. XXX) nachzusehen; den richtigen Sachverhalt (s. die vorhergehenden Noten) habe ich bereits in den Ind. Stud. III, 254 dargestellt.]

[346]] die Frage, welche der beiden Redactionen, die der nördlichen oder die der südlichen Buddhisten, die ursprünglichere sei, ist von Turnour und Hodgson

ist auch im Uebrigen über ihren Inhalt etc. bis jetzt noch sehr wenig Aufschlufs ertheilt*). Nichtsdestoweniger haben wir indefs doch grade bei dem *südlichen* Buddhismus ausführliche und möglicherweise authentische Berichte über die ersten Jahrhunderte seines Bestehens, wie über die Entstehung der Buddhalehre überhaupt, insofern sich nämlich auf Ceylon ziemlich früh eine Geschichtsschreibung in Pâli ausgebildet[346a])

eifrig verhandelt worden (die betreffenden Artikel des Letztern liegen jetzt in sehr dankenswerther Weise gesammelt vor in seinen: Essays on languages, lit. and rel. of Nepal and Tibet 1874). Auch Burnouf hat dieselbe im „Lotus de la bonne loi" p. 862 fg. erörtert und sich dabei, principiell wohl mit Recht, zu Gunsten der Gleichberechtigung Beider entschieden. Vgl. hiezu zunächst die von mir Ind. Stud. III, 176 fg. gegen einzelne seiner Annahmen, sowie speciell in Bezug auf Buddhaghosa's hochbedeutsame Thätigkeit für das Pâli-Tipiṭaka, geltend gemachten Bedenken. Kern ist dann neuerdings in seiner Schrift: over de Jaartelling der zuidelijke Buddhisten über diese Bedenken noch weit hinausgegangen, aber, wie mich dünkt, weiter als die Sachlage erfordert, s. Lit. C. Bl. 1874 p. 719. Jedenfalls scheint mir jetzt, auch bei aller Anerkennung des dem Buddhaghosa zukommenden Antheils, das Pâli-Tipiṭaka immer noch weit eher Ansprüche auf gröfsere Originalität zu haben, als die Sanskrit-Texte der nördlichen Buddhisten, vor denen es sich, ebenso wie vor den heiligen Schriften der Jaina, durch verhältnifsmäfsige Simplicität und Kürze sehr zu seinem Vortheil auszeichnet. S. noch hiezu S. Beal's treffende Bemerkungen im Ind. Antiqu. IV, 90.

[346a]] auch der nördl. Buddhismus hat seine Historiker gefunden. Der Tibeter Târanâtha, s. not. 350, beruft sich auf Bhaṭaghaṭî, Indradatta, Kshemendrabhadra als seine Vorgänger.

*) am meisten Authentisches findet sich bis jetzt noch in der Einleitung von G. Turnour's Ausgabe des Mahâvaṅsa (1835 Ceylon) und in den zerstreuten Abhandlungen dieses Gelehrten, sowie aufserdem auch, obwohl nur in sehr allgemeinen Umrissen, in dem Catal. der Copenhag. ind. Handschriften (ed. Westergaard 1846 Havniae), unter welchen sich eine ziemliche Zahl von dergl. Pâliwerken findet, die der berühmte Rask in Ceylon angekauft hatte. Auch Clough's Arbeiten enthalten vieles hierher Gehörige: desgl. Spiegel's Anecdota Palica. (Zusatz des Originals p. 285. Ungemein reiche Angaben über den südlichen Buddhismus enthält ein mir so eben zukommendes Werk von R. Spence Hardy „Eastern Monachism, an account of the origin, laws etc. of the order of mendicants founded by Gotama Buddha" London 1850. 444 pp. Der Verfasser war als wesleyitischer Missionar 20 Jahr lang in Ceylon und scheint diese Zeit in der That ganz vortrefflich angewendet zu haben.) [Dazu trat später (1853) auch noch sein ebenso werthvolles Werk: „a Manual of Buddhism." — Das Studium des Pâli und seiner Literatur hat dann in neuerer Zeit gewaltigen Aufschwung gewonnen, insbesondere durch die Arbeiten von V. Fausböll (Dhammapadam 1855, five Jâtakas 1861, Dasarathajâtakam 1871, ten Jâtakas 1872, the Jâtaka together with its commentary Heft 1 1875), James de Alwis (Introduction to Kaccâyana's Grammar 1863, Attanagaluvaṅsa 1866), P. Grimblot (extraits du Paritta 1870), L. Feer (daharasutta und mehrere dergl. Pâlisutta in seinen „Textes tirés du Kandjour" 1869 fg.), Joh. Minajeff (Pâṭimokkhasutta und Vuttodaya 1869, grammaire palie 1874, russisch 1872), E. Kuhn (Kaccâyanapakaranae specimen 1869. 1871, Beiträge zur Pâli-Gramm. 1875), E. Senart (grammaire de Kaccâyana 1871), R. Childers (Khuddakapâṭha 1869, Dictionary of the Pâli language 1872-75), M. Coomara Svâmy (Suttanipâta 1874).

hat, und uns auch eins der vorzüglichsten Werke derselben, der Mahâvaṅsa des Mahânâma, abgefafst etwa 480 p. Chr., bereits in Text und englischer Uebersetzung vorliegt.

Was nun die heiligen Schriften der *nördlichen* Buddhisten, und zwar die Sanskṛitoriginale derselben — mit denen allein wir es hier zu thun haben — anbetrifft, so müssen wir zunächst im Auge behalten, dafs schon der Tradition nach ihr *jetziger Text* erst dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung angehört, so dafs wenn auch Werke darunter sein (257) sollten, die noch aus den beiden ersten Synoden herrührten, dieselben doch jedenfalls in der dritten Synode eine Ueberarbeitung erfahren haben: es ist ferner gleich von vorn herein unwahrscheinlich, wie denn auch in der That gar keine direkte Angabe darüber da ist, dafs alle die jetzt vorliegenden Werke sämmtlich dieser dritten Synode ihr Entstehen verdanken sollten, sondern es werden darunter sicher viele erst einer späteren Zeit angehören: ja es ist aber auch endlich nicht einmal anzunehmen, dafs alle die im tibetischen Kâgyur übersetzten Werke schon existirten, als man zuerst (im 7. Jahrhundert) in das Tibetische zu übersetzen anfing, der Kâgyur ist eben nicht auf einmal fertig gewesen, sondern erst nach längerem allmäligen Anwachsen definitiv festgestellt worden*). Hieraus erhellt nun schon zur Genüge, wie vorsichtig man bei Benutzung dieser Werke zu sein hat. Aber wir haben auch noch mehr zu bedenken: angenommen nämlich, dafs die ältesten derselben wirklich in die erste und zweite Synode ihrem Ursprunge nach zurückgehen[347]), so werden wir doch theils von vorn herein schwerlich annehmen können, dafs sie in diesen bereits schriftlich abgefafst wurden, theils spricht dagegen auch ganz entschieden die Analogie, insofern wir ja die ausdrückliche Nachricht haben, dafs bei den südlichen Buddhisten die schriftliche Aufzeichnung lange Zeit nach beiden

*) nach Csoma Körösi fallen die tibetischen Uebersetzungen in das 7. bis 13. Jahrh., hauptsächlich in das neunte.

[347]] nach den in der Missive von Bhabra vorliegenden Angaben über den damaligen Bestand der dhammapaliyâyâni mufs eine dgl. Annahme hier ebenso wie bei dem Pâli Tipiṭaka (s. not. 343) als äufserst bedenklich erscheinen.

Synoden, erst 80 a. Chr., stattfand. Möglicher Weise war der Zweck der dritten Synode unter Kanishka hauptsächlich der, schriftliche Dokumente zu schaffen: wären dieselben vorhanden gewesen, so hätte ein solches Zerfahrensein in 18 verschiedene Sekten, wie es für dessen Zeit, blos 400 Jahr nach Buddha's Tode, berichtet wird, schwerlich stattfinden können: hat sich ja doch in den 18 Jahrhunderten, die seitdem verflossen sind, keine solche Zerfahrenheit eingestellt, offenbar eben, weil damals eine schriftliche Grundlage geschaffen wurde. Ein Hauptpunkt endlich, der bei Beurtheilung der Authentität der vorliegenden buddhistischen heiligen (258) Schriften nicht aufser Augen gelassen werden darf, ist der Umstand, dafs die ihnen zu Grunde liegenden Quellen *nicht in derselben Sprache abgefafst* waren. Zwar ist zunächst nicht mit absoluter Sicherheit auszumachen, in welcher Sprache Buddha gelehrt und gepredigt hat: da er sich aber an das Volk wandte, so ist eben im höchsten Grade wahrscheinlich, dafs er auch in der Sprache des Volkes redete. Die erste Synode sodann seiner Schüler kam in Magadha*) zusammen und wurde doch wohl in dem Dialekte dieses Landes, der ja als die heilige Sprache des Buddhismus gilt, gehalten, ebenso die zweite Synode und die nach Angabe der *südlichen* Buddhisten dritte, welche gleichfalls in Magadha**) stattfanden. Der im nächsten Jahre nach der letzteren Ceylon bekehrende Mahendra nahm denn auch dorthin die Mâgadhîsprache, später Pâli genannt, mit sich***), und auch die, wenigstens buddhistischen Einfluss bekundenden, Inschriften dieser Zeit sind in dieser Sprache abgefafst[348]). In der etwa 300 Jahr

*) in der alten Hauptstadt (Râjagṛiha).

**) in der neuen Hauptstadt (Pâṭaliputra).

***) dafs das Pâli auf Ceylon sich sollte aus einem mitgebrachten Sanskṛit entwickelt haben, ist ganz undenkbar.

348] die Edicte Piyadasi's liegen uns in drei verschiedenen Dialecten vor. Der eine derselben, der von Dhauli nämlich, zeigt einen Theil derjenigen Eigenthümlichkeiten, welche dem Ardhamâgadhî der Jaina und dem von den Prâkṛitgrammatikern als Mâgadhî bezeichneten Dialekte zukommen, und in ihm ist auch die an die dritte Synode gerichtete Missive von Bhabra abgefafst, was denn in der That wohl dafür entscheidet, dafs dies damals die officielle

später fallenden letzten Synode dagegen, in der eben angeblich die vorhandenen Schriften der *nördlichen* Buddhisten zusammengestellt wurden, geschah dies nicht in Mâgadhî, sondern in, wenn auch nicht sehr reinem, Sanskṛit. Der Grund nun davon liegt ganz einfach in der Oertlichkeit: diese letzte Synode fand eben nicht in Magadha noch überhaupt in Hindostan statt, dessen Regenten damals dem Buddhismus nicht hold waren, sondern in Kashmir, einem Lande, welches theils wohl schon in Folge davon, dafs es nur von ârischen Stämmen bewohnt war*), seine Sprache *reiner* erhalten hatte, als die nach Indien ausgewanderten und dort mit den Ureinwohnern vermischten Arier es im Stande waren, theils aber auch (s. p. 28. 49. 194) deshalb, weil es, wie überhaupt der Nordwesten (259) Indiens, als ein Hauptsitz der indischen Grammatik zu gelten hat: diejenigen Priester**) demnach, welche hier die Abfassung resp. schriftliche Aufzeichnung der heiligen Schriften übernahmen, waren wenn auch nicht gebildete Grammatiker, so doch wahrscheinlich grammatisch gebildet genug, um eben ein erträgliches Sanskṛit schreiben zu können***).

Sprache des Buddhismus und zwar eben wirklich Mâgadhî war (Dhauli gehört ja geographisch dahin), s. Ind. Stud. III, 180 und meine Abhandlung über die Bhagavatî der Jaina I, 396. Es zeigt nun aber gerade dieser Dialekt erhebliche Differenzen zu dem uns officiell unter dem Namen „Mâgadhî" überlieferten Pâli, welches vielmehr zu dem auf den Inschriften von Girnar verwendeten Dialekt specielle Beziehungen zeigt; und es ist daher bereits die Frage aufgeworfen worden, ob dem Pâli jener in der eignen Literatur dafür überlieferte Name Mâgadhî überhaupt gebühre, ihm nicht vielmehr etwa nur aus kirchenpolitischen Gründen, mit Rücksicht eben auf die Bedeutung des Landes Magadha für den Buddhismus, beigelegt sei? Und zwar hat Westergaard geradezu die Vermuthung ausgesprochen (über den ältesten Zeitraum der indischen Geschichte p. 87 n. 1862), dafs das Pâli vielmehr mit dem Dialect von Ujjayinî, der Muttersprache Mahendra's, der daselbst geboren war, identisch sei, und Ernst Kuhn (Beiträge zur Pâli-Gramm. p. 7 1875) schliefst sich dieser Meinung an. Pischel indessen (Jenaer Lit. Z. 1875 p. 316) und Childers (Pali Dict. pref. p. VII) erklären sich dagegen.

*) die Griechen und Skythen waren wohl theils zu gering an Zahl, theils noch zu kurze Zeit mit den Einwohnern in enger Berührung, um auf Modifikation der Sprache Einflufs zu haben.

**) und Priester, also gebildete Männer, waren es offenbar wohl, welche die dritte Synode bildeten: bei den beiden ersten mögen Laien betheiligt gewesen sein, seitdem aber hatte die buddhistische Hierachie Zeit genug gehabt, sich genügend auszubilden.

***) anders Burnouf hist. du Buddh. p. 105. 106. Lassen II, 9. 491—493 [s. indefs Ind. Stud. III, 139. 179 fg.].

Nach dem, was ich so eben auseinandergesetzt[349]), wird es nun in der That im höchsten Grade bedenklich, wenn man

[349]] neben den im Bisherigen behandelten beiden Zweigen der buddhistischen Literatur, den Pâli-Texten also der südlichen und den Sanskṛit-Texten der nördlichen steht im Uebrigen noch, und zwar in ihrem ältesten Bestande eine gewisse Mittelstellung zwischen Beiden einnehmend, eine dritte Gruppe, die der Ardhamâgadhî-Texte nämlich der Jaina. Die Secte der Jaina ist aller Vermuthung nach als eine der schismatischen, schon in den ersten Jahrhunderten des Buddhismus von diesem abgezweigten Secten aufzufassen. Die legendarischen Erzählungen über die persönliche Wirksamkeit ihres Stifters Mahâvîra weisen dieselbe nicht nur ganz ausschliefslich in dieselbe Gegend, welche auch der Buddhismus als sein heiliges Land anerkennt, sondern stehen auch im Uebrigen in so naher Verwandtschaft zu den Berichten über die Thätigkeit Buddha's, dafs wir nicht umhin können werden, in beiden Erzählungsgruppen nur verschiedene Formen für gemeinsame Erinnerungen anzuerkennen. Und zwar erscheint eine dergl. secundäre Entstehung der Jaina-Secte aus dem Buddhismus, die man früher wohl auch für vorbuddhistischen Ursprunges hielt, u. A. auch schon dadurch angedeutet, dafs ihre heiligen Texte nicht sûtra, sondern aṅga heifsen, somit im Gegensatz zu den der vedischen sûtra-Stufe zugehörig erscheinenden ältesten buddhistischen Texten, vielmehr erst der aṅga-Stufe, d. i. derjenigen Zeit, in welcher die den vedischen sûtra gegenüber secundären sogenannten aṅga, resp. vedâṅga, ihre Ausbildung gefunden haben, angehörig erscheinen. Mit voller Entschiedenheit aber tritt dafür ferner der Umstand ein, dafs die Sprache, in der diese Texte abgefafst sind, den Angaben der Scholiasten nach eben ardhamâgadhî, auf einer entwickelteren, beträchtlich jüngeren Stufe steht als die freilich auch dialectisch davon geschiedene Sprache der Pâli-Texte, welche deren Scholien ihrerseits ja direct als Mâgadhî bezeichnen, s. hierzu meine Abhdl. über die Bhagavatî der Jaina p. 441. 373. 396 ff. 416. Zu den elf vornehmsten Aṅga treten übrigens noch eine ganze Zahl anderer Schriften, Namens Upâṅga, Mûlasûtra, Kalpasûtra etc.; eine Aufzählung der ganzen Reihe, in Summa fünfzig Werke mit ca. 600,000 çloka findet sich bei Râjendra Lâla Mitra Notices of Sanskrit Mss. III, 67 fg. (1874). Publicirt ist von diesen Texten — unsere Kenntnisse von den Jaina stammen im Uebrigen nur aus brâhmanischer Quelle — bis jetzt nur ein Fragment des fünften aṅga, des Bhagavatîsûtra, aus vielleicht den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, durch mich selbst (1866. 1867). Sodann ein Bericht über die Sûryaprajnapti, das siebente upâṅgasûtra, zu dem Bhadrabâhusvâmin, der Verfasser des anscheinend im siebenten Jahrhundert geschriebenen Kalpasûtra einen Commentar verfafst haben soll, ebenfalls von mir in den Ind. Stud. X, 254 fg. (1867). Endlich eine Uebersetzung dieses Kalpasûtra selbst, welches die 30. Stelle in der Reihe der heiligen Texte einnimmt, durch Stevenson (1848). Vgl. hiezu noch S. J. Warren „over de godsdienstige en wijsgeerige Begrippen der Jainas" (1875). Die Königl. Bibliothek zu Berlin ist seit Kurzem durch die treue Mühwaltung G. Bühler's in den Besitz fast aller jener 50 heiligen Texte, mit oder ohne Commentare und in guten alten Handschriften, gelangt, so dafs wir hoffen dürfen, bald Genaueres über sie zu erfahren. — Die Jaina haben aber auch für die Sanskṛit-Literatur eine grofse Bedeutung, speciell für die Grammatik und Lexicographie sowie für die Ueberlieferung historischer und legendarischer Stoffe (s. oben p. 231 und vgl. meine Abhandl. über das Çatrumjaya Mâhâtmya 1858). Einer ihrer gefeiertsten Namen ist der des Hemacandra, welcher zur Zeit des Gurjara-Fürsten Kumârapâla, lebte (1088—1172). Unter dem Titel yogaçâstram verfafste er u. A. ein Compendium der Jaina-Lehre in 12 prakâça, von welchen die vier ersten, welche die Ethik derselben behandeln, kürzlich

wie dies bisher geschehen ist, diejenigen Data, welche in dieser sogestalten buddhistischen Literatur enthalten sind, als beweiskräftig für die Zeit Buddha's ansieht, die um 4 Jahrhunderte, oder, wenn man die südliche Aera annimmt gar fast um 6 Jahrhunderte vor der letzten Synode zurückliegt. *Mündliche* Traditionen, welche nach einer *solchen* Reihe von Jahren in einer *andern* Sprache schriftlich aufgezeichnet wurden, und die uns aufserdem nur in einer *Masse* von Schriften vorliegen, die *mehrere* Jahrhunderte *auseinander* fallen, und aus denen man erst kritisch die ältesten Theile auszuscheiden hat, dürfen wohl nur mit der gröfsten Vorsicht benutzt werden, und die in ihnen enthaltenen Daten dienen von vorn herein nicht sowohl zur Charakterisirung derjenigen Zeit über welche sie berichten, als auch besonders derjenigen, in welcher sie ihre jetzige Form fanden. Wie zweifelhaft hiernach also auch die Gültigkeit und Beweiskraft dieser Schriften für die Gegenstände ist, für welche man sie bisher in Anspruch genommen hat, so wichtig sind sie andererseits für die Geschichte der inneren Entwicklung des Buddhismus selbst, wiewohl auch hier ihre Glaubwürdigkeit natürlich nur eine ganz relative ist, insofern besonders die vielen Wundergeschichten, die sie von Buddha selbst wie von seinen Schülern und andern Anhängern erzählen, und die alles Maafs übersteigende Mythologie, die sich darin allmälig herausbildet, (**260**) im Ganzen den Eindruck eines wüsten, aller Ordnung entbehrenden Chaos phantastischer Gebilde machen.

Vor allem gilt es nun natürlich eine relative Chronologie und Reihenfolge unter den einzelnen Schriften herzustellen, eine Aufgabe, welche sich denn auch Burnouf, dessen Untersuchungen unsere einzige Quelle hierfür sind*), gestellt und mit grofser Umsicht und ziemlicher Entschiedenheit gelöst hat.

von Ernst Windisch in Text und Uebersetzung publicirt worden sind (Z. D. Morg. Ges. XXVIII, 185 fg. 1874).

*) ich kann nicht umhin, hier wenigstens in einigen Worten meinen innigen, tiefgefühlten Schmerz darüber auszusprechen, dafs E. Burnouf jetzt, wo diese Bogen, die ich so gern seinem Urtheil unterworfen hätte, gedruckt werden, schon nicht mehr zu den Lebenden gehört. Sein frühzeitiger Tod ist ein ganz

Was zunächst die Sûtra, also die Berichte über Buddha selbst, betrifft, so theilt Burnouf sie in zwei Klassen, in die *einfachen* Sûtra und in die sogenannten Mahâvaipulya- oder Mahâyâna-Sûtra, welche er ihrer Sprache, Form und Lehre nach für die späteren erklärt: in Bezug auf den letzteren Punkt ohne Zweifel mit Recht, insofern eben einerseits in den Mahâvaipulyasûtra Buddha fast ausschliefslich von Göttern und Bodhisattvâs (Wesen, die der buddhistischen Mythologie angehören) umgeben erscheint, während in den *einfachen* Sûtra meist Menschen, an welche sich nur hie und da Götter anschliefsen, seine Umgebung bilden, und insofern sich andererseits in den *einfachen* Sûtra noch keine Spur von allen den Lehren findet, die nicht allgemein buddhistisches Eigenthum sind, sondern speciell nur den nördlichen Buddhisten zugehören, wie z. B. die Verehrung des Amitâbha, Mañjuçrî, Avalokiteçvara, Âdibuddha*) und der Dhyânibuddha, sowie sie auch ferner keine Spur von mystischen Zauberformeln und magischen Sprüchen enthalten, was Alles sich vielmehr und in reichem Maafse nur in den Mahâvaipulyasûtra vorfindet: ob aber auch der Umstand, dafs die Sprache der in diesen letztern besonders häufig eingefügten längeren poetischen Stücke in einer aus Sanskrit, Prâkṛit und Pâli gemischten, entarteteren Form auftritt, als (261) dies in den prosaischen Theilen der Fall ist, als ein Beweis für die Posteriorität der Mahâvaipulyasûtra anzusehen sei, möchte noch nicht so sicher stehen: stimmen denn diese poetischen Theile wirklich in Form und Inhalt in Bezug auf die einzelnen eben angeführten Punkte vollständig mit dem prosaischen Texte überein, so dafs man sie nur als eine Amplification resp. Rekapitulaltion dieses letztern ansehen kann? oder zeichnen sie sich nicht vielleicht grade in diesen Punkten vor denselben aus, so dafs man sie als Bruchstücke aus *älteren* metrisch

unersetzlicher Verlust für die Wissenschaft, wie für Alle, die ihn kannten, und was dasselbe ist, ehrten und liebten.

*) in einem ganz anderen Sinne findet sich dieses Wort in den von Gauḍapâda herrührenden Theilen der Mâṇḍûkyopanishad.

überlieferten Traditionen ansehen könnte, grade wie dergl. so häufig in den Brâhmaṇa mitgetheilt werden*)? Man würde in diesem letztern Falle sie als einen Beweis mehr dafür ansehen, dafs die buddhistischen Legenden etc. ursprünglich nicht in Sanskrit, sondern in Volksdialekten abgefasst waren. Nach den Nachrichten des chinesischen Reisenden Fa Hian, der 399—414 von China nach Indien und zurück pilgerte, scheint es übrigens, als ob die Mahâvaipulyasûtra damals bereits schon in ziemlicher Ausdehnung bestanden, insofern er nämlich mehrere der denselben eigenthümlichen Lehren als Gegenstand vielfachen Studiums erwähnt[350]).

*) wir müssen uns mit dieser Frage begnügen, da uns leider noch immer der Sanskrittext eines dieser Sûtra fehlt: die einzige Ausnahme macht ein kleines Fragmentchen aus dem Lalitavistara, einem Mahâvaipulyasûtra, welches Foucaux am Ende seiner Ausgabe der tibetischen Uebersetzung desselben mitgetheilt hat. [Gegenwärtig liegt uns der ganze Text des Lalitavistara in 27 Capp. in der Bibl. Ind. vor, herausgegeben durch Râjendra Lâla Mitra (1858 fg.); die Uebersetzung bricht bereits in Cap. 3. ab. Das vierte Cap. des Saddharmapuṇḍarîka publicirte Foucaux 1852, und Léon Feer ein Avadânam, Namens pratihârya (1867). Endlich ist auch noch der Kâraṇḍavyûha, ein entsetzlich schwülstiges mahâyânasûtram zu Ehren des Avalokiteçvara, durch Satyavrata Sâmâçrami edirt worden (Calc. 1873). Eine von S. Lefmann begonnene Uebersetzung des Lalitavistara (1874) umfafst zunächst die ersten 5 Capp. und ist von sehr ausführlichen Noten begleitet. — Die von mir oben über die poetischen Theile ausgesprochene Vermuthung war, was mir damals noch unbekannt, schon zuvor im Journ. As. S. Beng. 1851 p. 283 aufgestellt worden, s. Ind. Stud. III, 140, und ward dann später, unter Hinaufschraubung der Abfassungszeit bis unmittelbar nach dem Tode Buddha's, von Râjendra Lâla M. in einem eignen Essay über den Dialect dieser gâthâs, ebenfalls im Journ. As. S. Beng. 1854 nro. 6, specieller ausgeführt, s. Muir Orig. S. Texts II^2, 115 fg. Kern „over de Jaartelling" p. 108 fg. sieht resp. in diesen gâthâ keinen eignen Dialect, sondern secundäre Ueberarbeitungen von ursprünglich in reinem Prâkṛit abgefafsten Versen. Eduard Müller endlich in seiner Schrift: „der Dialekt der gâthâ des Lalitavistara" (Weimar 1874) sieht darin das Werk von Dichtern, welchen das Sanskrit nicht völlig geläufig war und welche die Freiheiten ihres Volksdialectes darauf übertrugen.

[350]] die Nachrichten Fa Hian's werden an Wichtigkeit noch weit überboten durch die des Hiuan Thsang, der in den Jahren 629—645 Indien durchreiste. — Besonders wichtig sind denn auch die chinesischen Uebersetzungen buddhistischer Werke, die sich fast sämmtlich an die Texte der nördlichen Buddhisten anschliefsen und zum Theil angeblich sehr hoch hinauf reichen. Von vier dergl. Uebersetzungen des Lalitavistara soll die erste schon 70—76 p. Chr., die zweite 308, die dritte 652 abgefafst sein, s. darüber Ind. Stud. III, 140. VIII, 326. Ebenso soll der Saddharmapuṇḍarîka dreimal, zuerst 280 p. Chr., sodann 397 bis 402, und 601—605 übersetzt worden sein, s. Ind. Stud. III, 136. 137. Beal im Indian Antiquary IV, 90. 91 erwähnt nicht nur eine Uebersetzung des Brahmajâlasûtra aus 420 AD, sondern auch eine ganze Reihe von 50 sûtra (darunter z. B. das Sâmajâtaka) „translated at different dates, from AD 70 to 600, and by various scholars, all of them from Sanskrit or Pâli", sämmtlich also aus dem indischen Original-Text, während die Uebersetzungen der späteren Zeit

Unter den *einfachen* Sûtra *können* wenigstens diejenigen, welche sich *blos* mit Buddha's Persönlichkeit beschäftigen, a priori natürlich älter sein, als diejenigen, welche sich auch auf Personen beziehen, die mehrere Jahrhunderte später gelebt haben: weiter aber läſst sich vor der Hand nichts bestimmen. Ihr Inhalt ist ziemlich mannigfacher Art und finden sich für die einzelnen Theile derselben auch besondere technische Namen vor*): theils nämlich enthalten sie einfache Legenden, Ityukta und Vyâkaraṇa genannt (entsprechend den Itihâsapurâṇa in den Brâhmaṇa), theils Legenden (262) in Parabelform, Avadâna genannt, in denen wir manches Glied der späteren Thierfabel wiederfinden[351]), ferner Erzählungen von Wundern und Vorzeichen Adbhutadharma, sodann einzelne Strophen oder mehrstrophige Lieder Geya und Gâthâ, die zur Bekräftigung des Gesagten dienen sollen, endlich specielle Belehrungen und Erörterungen über bestimmte Gegenstände, Upadeça und Nidâna genannt. All dies findet sich in ähnlicher, nur viel alterthümlicherer Weise und unter anderen Namen**) in den Brâhmaṇa und Âraṇyaka vor, so wie in den im Mahâ-Bhârata hie und da zerstreuten prosaischen

meist erst durch das Medium des Tibetischen vermittelt sind. Für die Kritik der betreffenden Texte würden natürlich nähere Angaben über diese zum Theil so alten Uebersetzungen von groſser Wichtigkeit sein. Von dem einen dieser Werke, einer Uebersetzung des Abhinishkramaṇasûtra hat Beal vor Kurzem seinerseits eine vollständige Uebersetzung publicirt, unter dem Titel: the Romantic Legend of Çâkya Buddha (1875). Die speciellen Beziehungen, die sich darin zu christlichen Legenden finden, sind höchst auffällig; welcher Theil hier der entlehnende ist, läſst Beal zwar mit Recht annoch unentschieden, doch liegt hier vermuthlich einfach nur ganz derselbe Fall vor, wie bei der Aneignung christlicher Legenden durch die Kṛishṇa-Verehrer. — Hochwichtig für die Geschichte der Entwickelung des nördl. Buddhismus ist W. Wassiljew's aus tibetisch-chines. Quellen geschöpftes Werk: „der Buddhismus" (1860), sowie Târanâtha's erst 1608 abgefaſstes, aber auf älteren u. zwar z. Th. sanskṛitischen Werken beruhende „Geschichte des Buddhismus in Indien", russ. von Wassiljew, tibet. und deutsch von Schiefner (1869); vgl. noch Lassen II, 6 not.

*) nach Spiegel's Bemerkung in seiner hier mannigfach benutzten Anzeige von Burnouf's Werk in den Jahrb. für wiss. Kritik April 1845 p. 547 finden sich die meisten dieser Namen auch bei den südlichen Buddhisten.

[351] aus chinesischer Uebersetzung hat Stan. Julien eine ganze Sammlung derartiger meist sehr kurzer Geschichten publicirt (les Avadânas, contes et apologues indiens, 1859). Die hohe Bedeutung dieser wie der buddh. Jâtaka etc. -Erzählungen überhaupt für die Fabel- und Märchen-Literatur ist durch Benfey's Einleitung zu seiner Uebers. des Pañcatantra in ihr volles Licht gestellt worden.

**) nur Gâthâ u. Upadeça (resp. wenigstens Âdeça) kommen auch im Brâhm. vor.

Legenden, die überhaupt mit diesen buddhistischen Sûtra auch dem Styl (nicht etwa der Sprache) nach die meiste Aehnlichkeit haben. Ganz eigenthümlich aber diesen letztern*) sind die Jâtaka genannten Stellen, welche von den früheren Geburten Buddha's und der Bodhisattva handeln.

Diejenigen Data nun in den Sûtra, welche man bisher als für die Zeit Buddha's gültig angenommen hat, die wir aber zunächst nur als für die [eigne] Abfassungszeit gültig ansehen dürfen, sind hauptsächlich religionsgeschichtlichen Inhalts. Eben so wie nämlich Buddha die Existenz der Kasten anerkannte, so natürlich auch das damalige indische Pantheon**). Es darf nun aber keinesfalls angenommen werden, dafs dieses letztere sich zu Buddha's Zeit bereits auf derjenigen Stufe der Entwickelung befunden habe, die wir hier in den Sûtra vorfinden, vorausgesetzt dafs man Buddha nach der südlichen Aera in das 6. Jahrh. a. Chr. und resp. dadurch ohne Zweifel in die Periode der Brâhmaṇa hinein versetzt, in welchen letztern eben noch ein ganz anderes Pantheon herrscht. (263) Lehrte er dagegen erst in dem 4. Jahrhundert a. Chr., wie dies der Fall gewesen sein müfste, wenn die Angabe der Tibeter und Chinesen richtig wäre, dafs die dritte Synode unter (dem 40 p. Chr. lebenden) Kanishka 400 Jahre nach seinem Tode stattfand, und wofür auch der Umstand spricht, dafs diejenigen Namen der als Buddha's Zeitgenossen genannten Lehrer, welche sich in den brâhmanischen Schriften wiederfinden, sämmtlich der Literatur der vedischen Sûtra, nicht der der Brâhmaṇa angehören, so wäre es von vorn herein wenigstens eher

*) obwohl auch dazu sich hie und da im M. Bhârata, besonders im XII. Buche Anknüpfungspunkte finden: wie denn überhaupt viele der buddhistischen Legenden in entschiedener Beziehung zu entsprechenden brâhmanischen Sagen und Märchen stehen, die sie eben ihrem Zwecke entsprechend umgestaltet haben [oder umgekehrt in denen sie ihrerseits deren Zwecke entsprechend umgestaltet worden sind].

**) Lassen's Ausspruch (Indien II, 453), dafs „Buddha keine Götter anerkannte", bezieht sich wohl nur darauf, dafs auch sie ihm als dem ewigen Kreislauf unterworfen gelten: ihre Existenz aber hat er keinesfalls geläugnet, da in den ihm in den Mund gelegten Lehren ja fortwährend Bezugnahme auf dieselben stattfindet. [Ihre Bedeutung freilich hob er auf, ebenso wie die der Kasten.]

möglich, dafs das in den buddhistischen Sûtra sich vorfindende Pantheon u. dgl. Data auch für Buddha's, dann eben ihnen viel näher stehende, Zeit wirklich etwaige Gültigkeit haben könnten. Das Nähere hierüber ist in Kurzem Folgendes. Die in diesen Sûtra so häufig genannten Yakshâs, Garuḍâs, Kinnarâs[352]) sind in den Brâhmaṇa noch völlig unbekannt: auch Dânava findet sich nur selten vor (einmal als Beiname des Vṛitra, ein zweites Mal als der des Çushṇa), als Plural dagegen, zur Bezeichnung der Asura im Allgemeinen, nirgendwo[353]), so wenig wie je die Götter darin als Surâs[354]) bezeichnet werden. Auch die Namen der Nâgâs und Mahoragâs werden nie genannt*), obwohl der Schlangendienst (Sarpavidyâ) selbst mehrfach erwähnt wird**). Ebenso fehlen auch die Kumbhâṇḍa***). Man könnte nun die Nichterwähnung aller dieser Genien in den Brâhmaṇa dadurch erklären,

[352]] wo die Kinnara und ihre Frauen, wie z. B. im Meghadûta, Raghuvança, M. Bhârata als „heavenly choristers" erscheinen, da vermuthe ich eine volksetymologische Beziehung auf das griech. κινυρα, obschon dasselbe eigentlich nur von traurigen, klagenden Tönen gebraucht wird; kiṃnara selbst ist Nachbildung zu kimpurusha.

[353]] dies ist irrig; die Dânu, Dânava kommen schon im Ṛik, erstere sogar auch im Avesta bereits vor, s. Abân Yesht § 73. Farvard. Y. § 37. 38 (hier. als irdische Feinde?).

[354]] sura ist eine mifsverständliche Afterbildung aus asura, das man eben fälschlich in a-sura zerlegte. Die Erwähnung des Wortes in Nir. III, 8 erscheint als ein Einschub, da dasselbe den vedischen Texten ganz fremd ist.

*) Errata (p. 285 der ersten Ausgabe): „In der Bedeutung Elephant findet sich das Wort nâga einmal im Vṛihad-Âraṇyaka Mâdhy. I, 1, 24" [und im Ait. Br. VIII, 22, während mahânâga im Çat. Br. XI, 2, 7, 12 wohl mit Sâyaṇa besser als Schlange gefafst wird. Für das Alter dieser Bedeutung des Wortes tritt die Etymologie ein, vgl. engl. snake, s. Kuhn's Zeitschrift IX, 233—34].

**) besonders in der Atharvasaṃhitâ sind die Sarpâs ein Gegenstand vieler Gebete: im Çatapatha-Brâhmaṇa werden sie einmal mit den lokâs identificirt: sind etwa ursprünglich „die Sterne" und andere Luftgeister darunter verstanden? [Der Schlangendienst hat zwar unstreitig auch mythologisch-symbolische Beziehungen, andererseits jedoch wohl auch einen ganz realen Hintergrund.] — Die Maitrâyaṇî-Upanishad nennt allerdings die Sura, Yaksha, Uraga, diese Upanishad gehört aber eben (s. p. 108) vollständig in die spätere Zeit, ist resp. mit diesen buddhistischen Sûtra dem Inhalte nach, und wohl auch der Zeit nach, verwandt.

***) eine Zwergart mit „Hoden so grofs wie Kübel"? in den späteren brâhmanischen Schriften heifsen sie wohl kushmâṇḍa, kûshmâṇḍa (Gurke)? s. auch Mahîdhara zu Vâj. Saṃhitâ XX, 14. [vgl. die kumbhamushka Ath. VIII, 6, 15. XI, 9, 17 und etwa noch die çiçnadeva im Ṛik VII, 21, 5. X, 99, 3. Roth zu Nir. p. 47].

dafs dieselben hauptsächlich Gottheiten des niedern Volkes gewesen seien, an welches ja Buddha sich insbesondere wandte und dessen Auffassung und Ideenkreis er daher auch besonders berücksichtigen mufste: daran mag manches Wahre sein, aber auch der übrige Götterkreis (264) der buddhistischen Sûtra ist ja vollständig der der epischen Poesie angehörige: in den Brâhmaṇa dagegen findet sich z. B. Kuvera's Name nur ein einziges Mal*) genannt (und zwar in dem Brâhmaṇa des weifsen Yajus)[355]), Çiva und Çaṃkara kommen nur neben andern appellativen Beinamen des Rudra vor, bezeichnen ihn niemals allein und an und für sich als nomina propria, Nârâyaṇa's Name wird nur höchst selten genannt, und die Namen Çakra[356]), Vâsava[357]), Hari, Upendra, Janârdana, Pitâmaha sind völlig unbekannt. Wir sehen somit, dafs die buddhistischen Sûtra, in welchen alle diese Namen herrschen, vollständig auf derselben Stufe mit der epischen Literatur stehen**). Die Nichterwähnung des Kṛishṇa[358]) be-

*) das Taittirîya-Âraṇyakam, welches mehrere dieser Namen nennt, kann eben nicht mehr zur Brâhmaṇa-Literatur gerechnet werden.

355] resp. in den Parallelstellen dazu in den Ṛik-sûtra, aufserdem auch noch einmal in der Ath. S. (VIII, 10, 28).

356] als adjectivischer Beiname Indra's findet sich çakra bereits im Ṛik, wird darin aber auch ebenso gut von anderen Göttern gebraucht.

357] als adjectivischer Beiname Indra's (aber nicht als Name desselben) findet sich vâsava einmal in Ath. S. VI, 82, 1; auch in der Nirukti XII, 41 erscheint es in direkter Beziehung zu ihm, gleichzeitig aber auch zu Agni, wie denn die Vasu selbst in den Brâhmaṇa vorwiegend mit Agni, nicht mit Indra, in Verbindung stehen, s. Ind. Stud. V, 240. 241.

**) der so häufig erwähnte Mâra scheint fast eine rein buddhistische Erfindung zu sein: in brâhmanischen Schriften habe ich ihn noch nirgendwo angetroffen. [Minajeff's Vermuthung in der Einleit. seiner Grammaire Palie, trad. par Stan. Guyard p. VIII, dafs der Name Mâra in direkter Beziehung stehe zu mairya, dem Beinamen des Ahriman im Avesta, und zwar so, dass Beide „rémontent à une époque antérieure à la séparation des Iraniens et des Hindous", ist schon dadurch äufserst bedenklich, dafs eben nirgendwo im Veda etwas der Art sich findet (Gopatha Br. I, 28 s. not. 166 ist nur scheinbare Ausnahme, beruht eben wohl auf buddhistischem Einflufs). Sollte daher wirklich ein directer Zusammenhang zwischen Mâra und Aṅra mainyu bestehen, so könnte derselbe wohl nur in historischer Zeit vermittelt sein. Dazu fehlen aber sonstige Anhaltspunkte.]

358] ob die südlichen Buddhisten Kṛishṇa kennen, ist annoch unklar. Buddha's Vorgeburt Kaṇha hat, dem jetzt in Fausböll's Ausgabe p. 194 vorliegenden Texte zufolge, nichts damit zu thun; das Jâtakam als mahâkaṇha (nro. 461 in Westergaard Catal. p. 41) wird sich schwerlich darauf beziehen; ob aber etwa das Jâtakam als kesava? (nro. 341, bei Westergaard Cat. p. 40). Die Angabe

weist nichts dagegen, da dessen göttliche Verehrung noch durchaus ungewissen Datums ist[359]): übrigens ist es auch noch die Frage, ob wir ihn nicht wirklich unter dem in ihnen mehrfach erwähnten Asura Kṛishṇa zu verstehen haben (s. p. 164). — Wenn, um auch andere Punkte aufser dem Pantheon zur Sprache zu bringen, die Mondstationen in den Sûtra mit der Kṛittikâ beginnen, also noch in der alten Ordnung stehen, so wird man dies doch nicht als einen Beweis für ein letzteren zuzuschreibendes verhältnifsmäfsig hohes Alter aufführen können, da ja die neue Ordnung jener wahrscheinlich erst aus dem 4. oder 5. Jahrh. p. Chr. datirt: es erhellt somit daraus nur, dafs die betreffenden Stellen vor diese letztere Zeit zu setzen sind. Als ein Zeichen nicht besonders alterthümlicher Zeit dagegen hat man jedenfalls die Erwähnung der Planeten anzusehen, ebenso wie ferner die Erwähnung des (aus denarius entstandenen) Wortes dînâra, welches Burnouf (p. 424 n.) zweimal in den älteren Sûtra angetroffen hat (s. Lassen II, 348.).

Was die zweite Abtheilung der buddhistischen Schriften, das Vinayapiṭakam, betrifft, die Vorschriften über Disci-
(265) plin und Cultus, so fehlen dieselben in der Pariser Sammlung fast gänzlich, wohl weil dieselben als besonders heilig gelten und daher von den Priestern möglichst geheim gehalten werden, überhaupt insbesondere für die Geistlichkeit bestimmt sind. — Ebenso wie die buddhistische Mythologie hat auch die buddhistische Hierarchie sich erst allmälig entwickelt. Buddha nahm, wie wir sahen, Jeden ohne Unterschied unter seine Schüler auf, und als bei der grofsen Zahl und dem steten Zusammenleben derselben (ausgenommen Winterszeit) bald eine Art Rangordnung nöthig ward, so geschah diese nach dem

bei Hardy East. Mon. p. 41 „you are yet a youth; your hair is like that of Kṛishṇa" (Ind. Stud. III, 161) liegt leider nicht im Text vor; sollte die Stelle nicht etwa nur bedeuten: „your hair is yet black"? Dafs Kaṇha in der Abhidhânappadîpikâ als Name Vishṇu's erscheint, beweist natürlich ebenso wenig für die alten Texte wie die Patronymica Kaṇhi, Kaṇhâyana im Schol. zu Kacc. V, 2. 4 (Senart p. 185. 186) nothwendig auf die epische, resp. göttliche Persönlichkeit Kṛishṇa's zu beziehen sind.

[359]] über die Bedeutung der im Mahâbhâshya enthaltenen Daten hierüber s. Ind. Stud. XIII, 349; über das älteste inschriftliche Vorkommen Kṛishṇa's s.

Alter*), oder nach dem Verdienst**). Als sich die buddhistische Lehre dann immer weiter verbreitete, ward eine Unterscheidung nöthig zwischen denen, welche sich ganz dem geistlichen Stande widmeten, den Bhikshu***), Mönchen, und Bhikshuṇî, Nonnen, und zwischen den buddhistischen Laien, Upâsaka und Upâsikâ†). Innerhalb der Geistlichkeit haben (266) sich dann mit der Zeit noch zahlreiche Schattirungen gebildet, bis endlich die jetzige Hierarchie entstanden ist,

Bayley im Journ. As. S. Beng. 1854 p. 51 fg., dazu Ind. Streifen II, 81 so wie meine Abhandl. über Krishṇa's Geburtsfest p. 318.

*) die Alten hiefsen Sthavira, ein Wort, das in den brâhmanischen Sûtra nicht selten einem nomen proprium beigegeben wird, um den Betreffenden von jüngeren Namensgenossen zu unterscheiden: auch im Brâhmaṇa finden sich die Anknüpfungspunkte dazu. [Ueber die Winterszeit s. Childers im Dict. unter vasso.]

**) die Würdigen hiefsen Arhant (ἄρχων), ein Titel, der sich ebenfalls bereits in den Brâhmaṇa dem Lehrer gegeben findet.

***) speciell buddhopâsaka, buddhopâsikâ, wie dies in der Mṛichakaṭî mehrfach vorkömmt.

†) wenn Pâṇini von Bhikshusûtra spricht, und als Verfasser derselben Pârâçarya und Karmanda angebend lehrt (IV, 3, 110. 111), dafs deren Anhänger Pârâçariṇas und Karmandinas zu nennen seien und (IV, 2, 80) das sûtram des Erstern Pârâçarîyam heifse, so ist dies wohl auf die brâhmanischen Bettler zu beziehen, da bei den Buddhisten jene Namen nicht genannt werden: auch führt Wilson in der zweiten Ausgabe des Lexicons karmandin als „the beggar, the religious mendicant, the member of the fourth order" auf [: dem Pet. Wörterbuch zufolge aus Amara II, 7, 41 und Hemacandra 809]. Uebrigens ist nicht zu übersehen, dafs die beiden Regeln des Pâṇini den Angaben der Kalkuttaer Scholiasten nach im Bhâshya des Pataṃjali nicht erklärt werden, möglicher Weise also gar nicht dem Pâṇini, sondern resp. erst der Zeit nach Pataṃjali angehören. [Die Pârâçariṇo bhikshavaḥ zum Wenigsten werden übrigens im Bhâshya wirklich erwähnt, zu IV, 2, 66, s. Ind. Stud. XIII, 340.] — Dafs die Bettelmönche indefs zu Pâṇini's Zeit wirklich ganz besonders zahlreich gewesen sein müssen, ergiebt sich aus den vielen Regeln, die er über die Bildung hierhergehöriger Wörter giebt, so bhikshâcara III, 2, 17, bhikshâka III, 2, 155, bhikshu III, 2, 168, bhaiksham aus bhikshâ im Sinne von bhikshâṇâṃ samûhas IV, 2, 38, s. besonders auch II, 1, 70, wo über die Namenbildung von weiblichen Bettlern (çramaṇâ und, im gaṇa, pravrâjitâ) gehandelt wird, was sich wohl nur auf die buddhistischen Bettlerinnen beziehen kann [und zwar wirft diese betreffende Regel, welche den Beisatz „jungfräulich" als eine besondere, nicht sich von selbst verstehende Eigenschaft der çramaṇâ hinstellt, im Verein mit IV, 1, 127, anscheinend ein nicht sehr vortheilhaftes Licht eben auf die „Jungfräulichkeit" derselben, vgl. Manu VIII, 363 oben not. 330; die Worte sarvânnîna V, 2, 9, kaukkuṭika IV, 4, 46 tragen ebenfalls sehr specielle buddhistische Färbung, s. hierüber Ind. Stud. V, 140 fg. Ueber die buddhistischen Bettler zur Zeit des Bhâshya s. die Ind. Stud. XIII, 340 fg. gesammelten Data]. Die ganze Einrichtung des „fourth order" übrigens beruht jedenfalls wesentlich auf der Sâṃkhya-Lehre und hat sicher durch den Buddhismus bedeutend an Ausdehnung gewonnen. — Das rothe, rothgelbe Gewand (kashâyavasanam) und das Scheeren des Haares (mauṇḍyam) sind die Hauptkennzeichen der buddhistischen Bhikshu, s. oben p. 86. 255. Ueber einen in Indien vorhandenen Commentar zu einem Bhikshusûtra s. Ind. Stud. I, 470.

die sich übrigens von der brâhmanischen sehr wesentlich unterscheidet, insofern der Eintritt in den geistlichen Stand noch jetzt, wie zu Buddha's Zeit, auch den Mitgliedern der niedrigsten Kasten unter denselben Bedingungen, wie jedem Andern, gestattet ist. Unter den Laien bestehen eben die indischen Kasten, wo sie überhaupt einmal bestanden haben, noch jetzt fort: nur die Brâhmanenkaste, die Priesterschaft durch Geburt, ist aufgehoben, und an ihre Stelle die Geistlichkeit durch Berufswahl getreten. — Auch der buddhistische Cultus, der jetzt keinem andern der Welt an Feierlichkeit, Würde, Pomp und Specialitäten nachsteht, war ursprünglich höchst einfach, bestand hauptsächlich in der Verehrung des Bildes Buddha's und seiner Reliquien. Letzteres wird uns zuerst von Clemens Alexandrinus berichtet. Später erzeigte man dann auch den Reliquien seiner vorzüglichsten Schüler dieselbe Ehre, sowie auch Königen, die sich besonders um den Buddhismus verdient gemacht hatten. Die Geschichte von der Asche des Menandros, die Plutarch berichtet (s. Wilson Ariana p. 283), wird wohl so zu verstehen sein*). Diese Reliquienverehrung nun, der Thurmbau, der auf die derselben ihren Ursprung verdankenden Topen (stûpa) zurückgehen könnte, das Klosterwesen sodann, der Gebrauch der Glocken, der Rosenkränze**), und manche andre Einzelheiten bieten so

*) ich halte nämlich den Menandros, der auf seinen Münzen Minanda genannt wird, für identisch mit dem König von Sâgala (Çâkala), Milinda, über welchen s. Turnour im Journ. of the Asiat. Soc. of Beng. V, 530 ff., Burnouf a. a. O. p. 621, und Catal. ms. or. bibl. Havn. p. 50. Aus einem mir eben während der Correctur zu Gesicht kommenden Artikel von Spiegel in der Kieler Allgemeinen Monatsschrift Juli 1852 p. 561 sehe ich, dafs schon Benfey den Menander mit dem Milinda identificirt hat [s. Berliner Jahrbücher für wissensch. Critik 1842 p. 87 b]). — Schiefner hat bereits (in seiner Notiz über Indra's Donnerkeil, p. 4 des Sonderabdrucks 1848) die Vermuthung ausgesprochen, ob nicht der Buddha Amitâbha, der stets in das westliche Land Sukhavatî versetzt wird, mit dem Amyntas identisch sei, dessen Name auf seinen Münzen Amita lautet: auch in dem Namen Basili (bei Schmidt Dsanglun p. 331) sucht er das Wort βασιλευς. — Die Sage von dem westlichen Ursprunge der Çâkya habe ich schon oben (p. 304) als eine vielleicht dem Kanishka zu Liebe erfundene bezeichnet.

**) den übrigens auch die Brâhmanen später angenommen haben. [Der Name Rosenkranz selbst ist möglicher Weise durch eine Verwechselung der beiden indischen Wörter japamâlâ und japâmâlâ entstanden, s. meine Abhandl.

unge- (267) mein viel Aehnlichkeiten mit dem christlichen Ritus, dafs man die Frage, ob dieser letztere hier nicht etwa der entlehnende Theil sei, durchaus nicht ohne Weiteres zurückzuweisen hat, zumal bekanntlich die buddhistischen Missionare ziemlich früh, vielleicht schon in den beiden ersten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung, in die westlichen Länder bis nach Kleinasien vorgedrungen sind. Freilich aber ist dies noch eine vollständig offne Frage, und bedarf der Untersuchung[360]).

Die dritte Abtheilung der buddhistischen heiligen Schriften, das Abhidharmapiṭakam, enthält philosophische, insbesondere metaphysische Untersuchungen. Es ist schwerlich anzunehmen, dafs Buddha nicht sollte über die philosophische Begründung seiner Lehre im Klaren gewesen sein, und er letztere blos sollte einfach von seinen Vorgängern angenommen haben, so dafs der Muth und die Energie, die zu ihrer öffentlichen Verkündigung gehörten*), sein alleiniges Verdienst wäre: eben so sicher aber scheint es, dafs ihm nicht daran lag, ein philosophisches System zu verbreiten, sondern sein Streben einzig ein praktisches war, tugendhafte Handlungen nämlich und Gesinnungen zu erwecken. Hiermit in Einklang

über Kṛishṇa's Geburtsfest p. 340. 341 und Köppen die Religion des Buddha II, 319, so wie meinen Brief im Indian Antiquary IV, 250.

[360]] s. Indische Skizzen p. 64 (1857) und die Angaben aus des Abbé Huc Reise in Tibet bei Köppen am a. O. I, 561. II, 116. Nach Laboulaye's (s. Müller Chips IV, 185) und F. Liebrecht's schöner Entdeckung über Barlaam und Josaphat hat sich ja doch sogar einer der Heiligen der katholischen Kirche schliefslich als der Bodhisattva selbst entpuppt, worauf schon Reinaud's feine Identification von Yûasaf, Yûdasf mit Bûdsatf (mém. sur l'Inde p. 91) hätte führen können, s. Z. D. M. G. XXIV, 480. — Aber auch die umgekehrte Annahme, dafs nämlich christliche Einflüsse auf die Entwickelung wie der buddh. Legenden, s. oben not. 320, so auch auf die des buddh. Ritus und Cultus eingewirkt haben, ist durchaus nicht von der Hand zu weisen, wie denn ja, ganz abgesehen von der vielfach ventilirten Frage über die Bedeutung derartiger Einflüsse für die weitere Entwickelung des Kṛishṇa-Dienstes, auch für einige Legenden des Çiva-Cultus, die Annahme, dafs dieselben sich etwa auf versprengte christliche Missionare beziehen, nicht fern liegt, s. Ind. Stud. I, 421. II, 398. Z. D. M. G. XXVII, 166. (V, 263). — Dafür dafs occidentalische Einflüsse überhaupt in Tibet eine Stätte gefunden haben, tritt eine briefliche Mittheilung Schiefner's ein, der zufolge in einem Werke des Dsaja Paṇḍita Galenus als Arzt der Perser genannt und gesagt wird, dafs der erste tibetische König ihn sammt einem berühmten indischen und chinesischen Arzt consultirt habe.

*) in diesem Muthe spricht sich aus, dafs er von Geburt ein Krieger war.

steht denn auch, dafs, während die Buddhisten von dem Sûtra- und dem Vinaya-piṭaka behaupten, dafs Buddha sie selbst vorgetragen habe, sie dagegen von dem Abhidharma-piṭaka von vorn herein eingestehen, dafs es ein Werk seiner Schüler sei. Nach Burnouf ist denn in der That die Lehre des Abhidharma eine weitere Entwicklung oder Fortbildung der in den Sûtra hie und da vorgetragenen Anschauungen, und zwar fügen die betreffenden Schriften häufig nur einzelne Worte zu den Gedanken der Sûtra hinzu: „es finde aber zwischen beiden jedenfalls ein Zwischenraum von mehreren Jahrhunderten und der Unterschied statt, der eine Lehre, die in ihren ersten Anfängen ist, von einer Philosophie trennt, die ihre äufserste Entwicklung erreicht hat“ *). In dem Brahmasûtra des Bâdarâyaṇa (268) werden mehrfach Lehren bekämpft, die nach Çaṃkara's Zeugnifs zwei verschiedenen Schulen der buddhistischen Philosophie angehören, und müssen also diese letzteren beiden, und vielleicht auch die beiden andern, die neben ihnen stehen, bereits der Periode vor Abfassung jenes Brahmasûtra angehören. — Die betreffenden Lehren selbst nun sind übrigens keineswegs schon mit völliger Klarheit zu erkennen, ebenso wie auch die wiewol unläugbare Verwandtschaft mit den Lehren des Sâṃkhyasystems noch in ziemlichem Dunkel schwebt[361]): das aber wenigstens ist in Bezug hierauf klar, dafs wenn auch Buddha selbst sich wirklich etwa in vollem Einklange mit den damals bestehenden Lehren des Kapila befand**), seine

*) ob nach diesen Worten Burnouf's a. a. O. p. 522 die Ansicht Lassen's (II, 458) haltbar ist, dafs „obwohl in der Sammlung, die den Namen Abhidharma führt, Schriften aus verschiedenen Zeiten sind, sie doch alle in die Zeit vor der dritten Synode gesetzt werden müssen,“ wobei er noch dazu die dritte Synode (275 a. Chr.) ausdrücklich von der vierten unter Kanishka trennt, scheint mir im allerhöchsten Grade bedenklich.

361] vgl. hierzu Ind. Stud. III, 132, Max Duncker Geschichte der Arier p. 234 fg. (1867), Köppen I, 214 fg. „Das Verwehen, Auslöschen der individuellen Existenz ist allerdings Buddha's Ziel gewesen, jedoch wohl schwerlich eine Auflösung derselben in das Nichts, sondern wohl nur ihre Rückkehr in denselben Zustand der avidyâ, Unbewufstheit, wie er der Urmaterie zukam, ehe sie noch überhaupt zur Entfaltung gelangt war“ Lit. C. Blatt 1857 p. 770 (Indische Streifen II, 132), Anders Childers im Pâli Dictionary unter nirvâṇa.

**) wenn er mit dem Çâkâyanya in der Maitrâyaṇî Upanishad (s.

eignen Anhänger dieselben doch auf ihre eigne Weise ausbildeten, ebenso wie auch die Anhänger des Kapila auf ihren eignen Wegen fortgingen und so zuletzt das Sâṃkhyasystem welches uns jetzt unter diesem Namen vorliegt, entstand, welches eben ganz wesentlich von der buddhistischen Philosophie differirt*). Den vier Schulen, in welche sich letztere, wie wir oben sahen, schon in ziemlich früher Zeit gespalten hatten, haben sich später dann noch vier andre zugesellt, oder sind resp. wohl an ihre Stelle getreten, aber auch die Lehren dieser Schulen sind noch keineswegs mit genügender Sicherheit dargestellt[362]). — Auch die Frage, ob nicht vielleicht buddhistische Anschauungen auf die Entwicklung der gnostischen Lehren, insbesondere des Basilides, Valentinian, Bardesanes, sowie des Manes einen direkten Einfluſs ausgeübt haben**), ist vor der Hand noch als eine durch- **(269)** aus ungelöste zu betrachten[363]), und hängt aufs Innigste mit der Frage über den Einfluſs zusammen, der etwa den indischen Philosophemen überhaupt auf die Gestaltung jener Lehren zuzuschreiben sein möchte: letzterer ward hauptsächlich durch Alexandrien vermittelt, die buddhistischen Missionare dagegen kamen wohl meist vom Penjab her über Persien.

p. 107) wirklich zu identificiren wäre, hätten wir in dieser ein ziemlich direktes Zeugniſs dafür.

*) ob die Verse 9—11 der Îçopanishad mit dem Commentator speciell auf die Buddhisten zu beziehen sind, wie ich Ind. Stud. I, 298. 299 annahm, ist mir wieder zweifelhaft geworden: es könnte eben die dortige Polemik auch gegen die Sâṃkhya-Ansichten im Allgemeinen gerichtet sein.

362] die Nachrichten über sie sind ausschlieſslich in den jetzt, s. not. 345, gesammelt vorliegenden Abhandlungen Hodgson's enthalten, und ihre Namen Svâbhâvika, Aiçvarika, Kârmika, Yâtnika bis jetzt literarisch nicht weiter belegt, welches letztere vielmehr nur für die Namen Sautrântika, Vaibhâshika, Mâdhyamika, Yogâcâra der Fall ist. Târanâtha z. B. (s. not. 350) erwähnt nur diese letztern Namen, und auch Wassiljew in seinem Specialwerke über den tibet.-chines. Buddhismus kennt nur sie. S. hierzu Lit. C. Bl. 1875 p. 550.

**) s. F. Nève l'Antiquité Chrétienne en Orient p. 90 Louvain 1852.

363] vgl. jetzt hiezu Lassen Ind. Alt. III, 387—416, meine Ind. Skizzen p. 64. Renan hist. des langues sém., sec. éd. 1858, p. 274. 275. Dafür daſs der Einfluſs auf die Bildung der Lehre des Manes speciell ein sehr bedeutender gewesen *ist*, tritt u. A. einfach schon der Umstand ein, daſs die Abschwörungsformel für diejenigen, welche sich von ihr lossagten, ausdrücklich den *Βοδδα* und den *Σκυθιανος* (anscheinend eine Trennung des Buddha Çâkyamuni in zwei Hälften) aufführt, s. Lassen III, 415. — Vgl. hiezu auch noch Beal im Journ. R. A. S. II, 424 (1866).

Neben den drei Piṭaka enthalten nun übrigens die aus Nepâl herbeigeschafften buddhistischen Sanskṛithandschriften auch noch andre Werke, theils nämlich eine grofse Zahl von Commentaren und Erläuterungen dazu, deren Verfasser auch meist namhaft gemacht sind, theils eine ganz eigenthümliche Classe von Schriften, die sogenannten Tantra, welche für besonders heilig gelten, übrigens auf ganz gleicher Stufe mit den gleichnamigen brâhmanischen Werken stehen: ihren Inhalt bilden Anrufungen an verschiedene Buddhâs und Bodhisattvâs, sowie an deren Çakti, weibliche Hälften, mit bunter Einmischung çiva-itischer Gottheiten, und daran schliefsen sich längere und kürzere Gebete an dieselben, so wie Anleitung darüber, wie man die mystischen Diagramme und magischen Kreise, welche die Gunst und den Schutz derselben sichern, zu ziehen habe[364]).

Wir sind hiermit am Schlusse der allgemeinen Uebersicht der Sanskṛitperiode angelangt, und zugleich — am Schlusse des Semesters. Bevor wir aber scheiden, meine Herren, erlauben Sie mir noch, Ihnen meinen besten Dank zu sagen für die unausgesetzte Theilnahme, die Sie diesen Vorlesungen geschenkt haben, und die Hoffnung auszusprechen, dafs wir vielleicht in einem künftigen Semester zur Detail-Untersuchung der Sanskṛitperiode wieder zusammentreffen mögen.

[364]] vgl. hiezu Emil Schlagintweit's Buddhism in Tibet (1863 with a folio atlas of twenty plates). — Es sind übrigens neuerdings aus Nepâl auch Sanskṛit-Mss., welche Werke der Dichtkunst enthalten, herübergekommen, s. darüber Klatt in der Vorrede zu seiner Ausgabe der von da genommenen Sprüche des Câṇakya (1873).

Berichtigungen und Zusätze.

Pag. 3, penult. Ich denke hierbei natürlich nicht an die Perser nach Cyrus, das würde uns zu weit hinab führen; die Perser haben ja doch auch schon vorher diesen Namen geführt und eigene Fürsten gehabt. Oder ist etwa an die Parthava, d.i. Parther nach Olshausen Monatsber. d. Berl. Acad. 1874 p. 708, die ja auch schon, ebenso wie Pârça, bei den Achaemeniden genannt werden, zu denken? Die früher übliche Herleitung des Wortes Tiri in Tiridates etc. aus Pehlvi tîr = zd. tistrya (so z. B. bei M. Bréal de persicis nominibus p. 9. 10. 1863) ist schwerlich berechtigt. — 34,29 lies: dăçatayyas. — 35,5.14 lies: Çâkala (statt Çâkalaka). — Not.[28] Vgl. Pertsch Upalekha p. 57 (1854; s. dazu Lit. C. Bl. 1875 p. 522), so wie Ind. Stud. IX, 299. XIII, 279. 280. Ind. Streifen I, 19. — Not.[32] Während des Druckes erschienen zwei hergehörige Schriften von Alfred Ludwig „Die Nachrichten des Rig- und Atharvaveda über Geographie, Geschichte und Verfassung des alten Indiens*)" und „Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda" (Prag 1875), so wie „Siebenzig Lieder des Rigveda, übersetzt von Karl Geldner und Adolf Kaegi, mit Beiträgen von R. Roth" (Tübingen 1875). Auch ist hier noch speciell auf die fünf voll. von J. Muir's „Original Sanskrit Texts" (zweite Auflage, London 1868 ff.) hinzuweisen, in denen die antiquarischen Nachrichten, welche die Riksamhitâ über die verschiedenen Stadien und Phasen des damaligen Lebens der Inder enthält, übersichtlich und anschaulich gruppirt und zahlreiche Stellen und Stücke dar-

*) die auf pag. 13 berührte Identification der vedischen Sarasvatî mit dem Indus ist zuerst von mir selbst aufgestellt worden, s. Vâjas. S. spec. II, 80 n. (1847).

aus übersetzt vorliegen. — 51, 12 lies: Sâñkhyâyana. — 78, 12 v. u. lies: Râṇâyanîputra. — 84, 13 v. u. lies: Vârshagaṇya. — 86, 10 lies: XII, 566. 11898. — 87, 4 lies: ekâhâs. — 87, 16 lies: Râṇâyanîputra. — 96, 6. 8 lies: Pataṃjali (die Herkunft des Wortes, wie die von Pataṃcala, ist freilich unsicher, doch habe ich diese Schreibweise hier schliefslich vorgezogen; leitet man beide Wörter von √tañc mit Praep. apa ab, so hat man Patañjali, Patañcala zu schreiben). — 97. 98. 110. 112. Die nordwestliche Herkunft der Kaṭha-Schule (vgl. *Καϑαια*, Ind. Stud. XIII, 439) findet wohl auch noch darin eine gewisse Beglaubigung, dafs einem höchst wichtigen Briefe zufolge, den ich soeben (25. Oct.) von Professor Bühler aus Çrînagara, Kashmir (vom 16. Sept.), über die Resultate seiner dortigen handschriftlichen Forschungen erhielt und dessen einzelne Data zu benutzen er mir freundlichst gestattet hat, dieselbe im Kashmir eben noch jetzt die herrschende ist. Die dortigen Brâhmaṇa nennen sich zwar Caturvedi, folgen aber den Satzungen der Kâṭhakagṛihyasûtra des Laugâkshi. Aufser Theilen von allen Veden lernen die Bhaṭṭa die paddhati des Devapâla, den Commentar und prayoga zu den Kâṭhakagṛihya auswendig. „Von diesen gṛihya habe ich mehrere Mss., auch ein altes auf bhûrja, erworben. An die Kâṭhakasûtra schliefsen sich ein pravarâdhyâya, ein ârsham, die Cârâyaṇîyâ çikshâ und einige andere Pariçishṭa.“ — 98, 19 lies: Mădhyamikâ. — 152, 19 lies: Pataṃcala. — 156, 28 lies: Lassen I, 542. — 159, 3 lies: Părâçara. — 168, 4 Die Namensform im Mspt. ist: câturadhyâyikâ. — 198 Ueber Alter, Herstellung, Stoff und Text-Zustand der indischen Handschriften s. noch Râj. Lâla Mitra's vor Kurzem (1. Oct.) erhaltenen trefflichen Bericht vom 15. Febr. d. J. über die von ihm bis Ende v. J. in „native libraries“ angestellten Nachforschungen, welcher der nro. IX seiner Notices of Ssk. Mss. beiliegt. Es sind in neuerer Zeit durch Bühler Devanâgarî-Mspte von Jaina-Texten auf breiten Palmblättern aufgefunden worden, deren Alter zwei Jahrhunderte über die bisher bekannten dgl. Daten hinauf reicht. Ein Facsimile eines dgl. in Bühler's Besitz befindlichen Msptes des

âvaçyakasûtra, aus Saṃvat 1189 AD 1132, liegt jenem Berichte bei: „it is the oldest Sanskrit Ms. that has come to notice“ Râj. L. Mitra Notices III, 68 (1874). Aus einem Briefe von Rost (19. Oct.) entnehme ich indeſs die Notiz, daſs er in einem von den kürzlich wieder in Cambridge aus Nepâl eingetroffenen Sanskrit-Mss. das Datum 128 (der Nepâles. Aera) d. i. AD 1008 gelesen habe. Weitere Bestätigung bleibt freilich vorbehalten. — 220 ult. Auch Dowson hat sich kürzlich Cunningham's Ansicht angeschlossen, s. Journ. R. As. Soc. VII, 382 (1875). Nach Eggeling (Trübner's Amer. and Or. Lit. Record spec. number 1875 p. 38) geht eine der in Sir Walter Elliot's Abdrücken von Schenkungsurkunden befindlichen Inschriften bis auf das Jahr Çaka 169 AD 247 zurück. Burnell indessen (El. of S. Ind. Pal. p. 28) erklärt dieselbe als „a forgery“ des zehnten Jahrhunderts. Und Fergusson „on the Çaka, Saṃvat and Gupta Eras“ p. 11—16 meint, daſs die sogenannte Saṃvat-Aera überhaupt nicht über das zehnte Jahrhundert hinausgehe. Welche Aera je in einer Inschrift vorliegt, welches Datum dieselbe somit trägt, muſs eben einstweilen leider meist, wo nichts Näheres vorliegt, noch eine offene Frage bleiben. — Not. [212] u. [218] Hall's Vermuthung in Bezug auf den Namen des Verf. der Ratnâvalî, der sich auch Bühler angeschlossen hatte, hat sich jetzt glänzend bestätigt. Nach Bühler's Brief aus Çrînagara (s. oben) nämlich lesen in Kashmir an der betreffenden Stelle des Kâvyaprakâça alle Mss.: Bâṇa, nicht: Dhâvaka, welchen letzteren Namen die dortigen Paṇḍit überhaupt gar nicht kennen; „da Mammaṭa ein Kashmirer war, ist diese Lesart ohne Zweifel die richtige.“ — Not. [213] Bhâsa wird im Harshacarita des Bâṇa Einl. v. 15 seiner Dramen wegen verherrlicht, und zwar vor Kâlidâsa genannt, s. Hall Vâsavadattâ pref. p. 14. — 224, 2 v. u. Soeben (27. October) erhalte ich Pischel's neue, speciell gegen mich gerichtete Schrift: Die Recensionen der Çakuntalâ (Breslau 1875, datirt vom 21. September). Wenn es am Schluſs derselben heiſst (p. 27), daſs ich ihm „eine Rechtfertigung vor den Lesern der Indischen Studien nicht

gestattet" hätte, indem ich einer mir von ihm „übersandten Entgegnung die Aufnahme in dieselben versagt" habe, so glaube ich zur Richtigstellung des Sachverhaltes es mir schuldig zu sein, indem ich mir das Weitere vorbehalte, schon jetzt gleich hier den Wortlaut meiner unter dem 15. Sept. d. J. an ihn gerichteten Antwort (ich hatte seine Zusendung an eben dem Tage erhalten) mitzutheilen: „das Erscheinen des nächsten Heftes der Ind. Studien liegt einstweilen noch in ziemlicher Ferne, so dafs eine Publikation Ihrer soeben erhaltenen „Entgegnung" darin weiter hinausgeschoben werden möchte, als Ihnen wünschenswerth sein wird. Sodann aber bedaure ich, dieselbe in ihrer vorliegenden Form überhaupt nicht darin aufnehmen zu können, sende sie Ihnen daher anbei zurück". Diese mir damals „vorliegende Form" nun ist nicht die, in welcher die „Entgegnung" jetzt erschienen ist, sondern es haben in dieser mehrere Weglassungen etc. stattgefunden, der beste Beweis dafür, dafs ich Recht damit gethan habe, jene zu refüsiren; denn Pischel selbst hat es ja also nur sechs Tage später nicht mehr für gut befunden, sie unverändert zu publiciren. — 227, 16 Bühler zufolge (Brief vom 16. Sept.) lebte Jayadeva, der im Sarasvatîkaṇṭhâbharaṇa nicht vorkömmt, unter dem Könige Lakshmaṇasena von Gauḍa, von dem eine Inschrift aus dem Jahre 1116 vorhanden ist, und dessen in Mithilâ noch jetzt geltende Aera nach Indian Antiquary IV, 300 AD 1170 beginnt. — Not. 220 Hier war auch noch Joh. Klatt's Schrift de trecentis Cânakyae sententiis (1873) zu erwähnen. Ueber eine dem Umfang und der Zeit nach noch über Çârṅgadhara hinausgehende Anthologie, das Saduktikarṇâmṛitam des Çrîdharadâsa, abgefafst Çake 1127 (AD 1205) und Citate aus 446 Dichtern enthaltend, s. das neueste Heft von Râj. Lâla Mitra's Notices III, 134—149. Die am Schlufs sich findende Angabe über die Aera des Königs Lakshmaṇasena, dem der Vater des Verfassers diente, ist in sich unklar und pafst nicht recht zu den sonstigen Angaben darüber. Wegen der zahlreichen darin enthaltenen Belegstellen mag hier auch noch das poetische Lehrbuch Sarasvatîkaṇṭhâbharaṇam, welches dem

König Bhojadeva zugetheilt wird und somit wohl dem 11. Jahrh. angehört, genannt werden, s. darüber Aufrecht Catalogus p. 208. 209. — Not. 223 Ueber eine neuerdings aufgefundene alte syrische Uebersetzung des Grundwerkes des Pañcatantra, die angeblich entweder aus dem Pehlvi oder aus dem Sanskrit selbst gemacht ist, s. Benfey in der Augsburger Allg. Z. 1871 Juli 12. — Not. 224 Kshemaṃkara heifst auch Kshemendra; er lebte nach Bühler (Brief wie oben) unter König Ananta 1028—1080, schrieb resp. in den Jahren 1020 bis 1040. — 231, 6 v. u. lies: Geschichten. — Not. 227 Wegen ihrer Verdienste um die sogenannten Cave-Inschriften hätten hier u. A. auch noch Bhâu Dâjî, Bird, Stevenson, E. W. und A. A. West, Westergaard, J. Wilson genannt werden sollen; auch Bhâṇḍarkar und Râjendra Lâla Mitra haben in neuerer Zeit viel für Inschriften gethan. — Not. 229 Nach Burnell's Meinung, Vaṅçabrâhm. p. XLI, beruhen umgekehrt manche Regeln bei Çâkaṭâyana auf Pâṇini, oder gar auf den vârttika, resp. den weitern Erklärungen im Mahâbhâshya. Sollten diese Gegensätze sich nicht etwa dadurch erklären lassen, dafs in der vorliegenden Fassung des Werkes alte und neue Bestandtheile vereinigt worden sind? — Not. 232 Auch Benfey in seiner Geschichte der Sprachwissenschaft p. 48 (1869) versteht unter yavanânî die griechische Schrift, setzt aber den Abschlufs von Pâṇini's Werk dennoch bereits um 320 an, indem er meint, dafs derselbe in diesem Falle „schon sechs Jahr lang Gelegenheit gehabt habe, griechische Schrift in nächster Nähe und ohne Unterbrechung kennen zu lernen, da bekanntlich Alexander in Indien selbst und ihm zunächst (dem Indus nämlich, aus dessen Nähe Pâṇini stammte) Satrapien errichtete". Mir ist es nun aber doch in der That sehr zweifelhaft, dafs eine so kurze Frist von sechs Jahren genügt haben sollte, um die Inder zu veranlassen, zur Bezeichnung der griechischen Schrift gerade (die doch wahrlich in den ersten Jahren von Alexanders Einfall ihre Aufmerksamkeit schwerlich in só hervorragender Weise gefesselt haben kann!) ein besonderes Wort resp. Affix zu verwenden, so dafs

„die Griechische" geradezu so viel als „die Schrift der Griechen" bezeichnete, und Pâṇini sich dadurch genöthigt sah, die Bildung dieses Wortes in einer besonderen Regel zu lehren. „Es erklärt sich solche Familiarität des Ausdruckes vielmehr nur aus langer und häufiger Gewohnheit, wie sie in dem Heimathlande des Pâṇini, in den von Griechen so lange occupirten Landstrichen des nordwestlichen Indiens, aber eben freilich erst geraume Zeit nach Alexander, begreiflich und natürlich ist" Ind. Stud. IV, 89 (1857). — Not. [239] Bühler's Brief (s. oben) zufolge ist die eigentliche Grammatik der Kâçmîra das Kâtantram, das daselbst im 12—16. Jahrhundert vielfach commentirt worden ist. Von älteren gramm. Texten hat er noch die paribhâshâs des Vyâḍi und des Candra, sowie die varṇasûtra und shaḍbhâshâcandrikâ des Letztern gefunden; desgleichen eine avyayavṛitti und dhâtutaraṃgiṇî des Kshîra (Jayâpîḍa's Lehrer), und ein sehr schönes bhûrja-Mspt. der Kâçikâ; in einem dieser Mss. wird dieselbe dem Vâmana und dem Jayâditya (Jayâpîḍa?) zugeschrieben (danach kommt wohl für ihre Abfassungszeit die frühere Annahme wieder zu Ehren). — 246, 8 v. u. lies: vorfindet [vergl. Z. D. M. G. VI, 420]. — Not. [244] lies: das Sâhityadarpaṇam. — Not. [245] Hier waren auch noch Aufrecht's Angaben über das Sarasvatîkaṇṭhâbharaṇam, s. oben, zu erwähnen. — 254, 5 v. u. lies: Govindadevaçâstrin. — 254 ult. Bühler's Brief zufolge „soll Abhinavagupta 982 AD gestorben sein", doch hat B. das Datum noch nicht selbst verificirt; es soll in dem Hymnus vorkommen, den Abh. auf seinem Todtenbette schrieb. — 255, 25 lies: (M. Bh. XII, 11898). — 259, 1 Kumârilabhaṭṭa scheint auch den sonderbaren Namen Tutâta oder gar Tutâtita geführt zu haben; wenigstens wird Tautatika, resp. Tautâtita, vom Schol. zu Prabodhacandr. 20, 9 (ed. Brockhaus) durch Kaumârila erklärt; und dieselbe Erklärung giebt Aufrecht im Catalogus p. 247 auch für die in Mâdhava's Sarvadarçanasaṃgraha genannten Tautâtita. — 265, 3 und Not. [269] Zu vergleichen sind hier die Angaben über die 28 Mondstationen, welche in einem Briefe Wassiljew's an Schiefner, s. dessen

deutsche Uebersetzung der Vorrede zu Wassiljew's russischer Uebertragung von Târanâtha's Geschichte des Buddhismus p. 30—32 (1869), nach dem Commentar zu dem buddhistischen Lexikon Mahâvyutpatti aus dem Buche Sannipâta (chin. Ta-tsi-king) mitgetheilt werden. Danach hat der Astronom: Eselslippe, Kharoshṭha, dessen Namen Wassiljew mit dem des Xarustr vergleicht, der nach armenischen Quellen gemeinschaftlich mit Zoroaster in Chaldaea die Astronomie erfunden haben soll, in dem ich indeſs eher geneigt bin, den aus den Atharva Par. bekannten Kraushṭuki zu suchen (s. Lit. C. Bl. 1869 p. 1497), die Sternbilder in der in jenem Wörterbuch angeführten Reihe, also mit kṛittikâ beginnend, geordnet. Später aber kam ein neuer Ṛishi, Kâla (Zeit!) mit Namen, der eine neue Theorie in Betreff der Bewegung der Sternbilder aufstellte, und nun wird im Verlauf als erstes Sternbild citrâ genannt. Damit ist der sekundäre, und zwar buddhistische Ursprung der chinesischen Kio-Reihe (s. Nakshatra I, 306) allem Anscheine nach in der That wohl erwiesen. — Not. 288 S. jetzt Bühler's speciellen Bericht über die pañcasiddhântikâ im Ind. Ant. IV, 316 (erhalten am 25. Oct.). — Not. 299 Hier war auch noch auf das Sâmavidhânabrâhmaṇam (s. Burnell pref. p. XXV) hinzuweisen, in welchem (p. 94) u. A. auch bereits der Säckel des Fortunatus vorliegt, s. Lit. C. Bl. 1874 p. 423. 424. — 286, 7 Nach Turnour Mahâvaṅsa p. 254 not. soll das daselbst im Text genannte medicinische Werk des ceylones. Königs Buddhadâsa (AD. 339), Namens sâratthasaṃgaha, noch jetzt, und zwar in Sanskṛit, in Ceylon existiren und von den native medical practitioners benutzt werden, s. dazu Davids in den Transactions Philolog. Society 1875 p. 76. 78. — 312 ult. Auch die grammatischen Schriften von W. Storck (1858. 1862) und Fr. Müller (1867—69) waren hier noch zu nennen. — Zum Schluſs noch zwei Bemerkungen, die sich nicht unmittelbar einreihen liessen. Zunächst aus Bühler's Brief aus Kashmir die höchst interessante Angabe, daſs er daselbst ein etwa 5—600 Jahr altes ausgezeichnetes bhûrja-Mspt der

Ṛiksaṃhitâ (çâkalake çâkhâyâm) gefunden hat, welches zwar accentuirt ist, während dies die dortigen vedischen Mss. sonst nicht zu sein pflegen, aber ganz abweichend von der in Indien üblichen Weise, nämlich so, dafs der udâtta allein durch eine senkrechte Linie bezeichnet wird, gerade wie dies, Haug's Angabe zufolge, in der einen der beiden Schulen der Maitrâyaṇî-saṃhitâ üblich ist, und wie wir es machen; vergl. hierzu meine Bemerkungen in der Jenaer Lit. Zeit. 1875 p. 315. Und zu zweit eine im Fall ihrer Bestätigung für die Bestimmung der Abfassungszeit des Mahâbhârata (s. oben p. 204), des Râmâyaṇa (s. meine Abhandl. darüber p. 22. 25), wie auch des Manu (s. X, 44) höchst wichtige Mittheilung Th. Nöldeke's (vom 3. Nov.). Danach besteht nämlich in Bezug auf das dem Namen Pahlava zu Grunde liegende pahlav, welches nach Olshausen (s. oben p. 331) aus dem Namen der Parthava, Parther, hervorgegangen ist, erheblicher Zweifel darüber, ob die Entstehung desselben daraus vor das erste Jahrh. u. Z. gesetzt werden kann. Die Abschwächung des th zu h findet sich in dem Worte Mithra z. B. erst um den Beginn unserer Zeitrechnung (in dem *MIIPO* auf den Münzen der Indoskythen Lassen II, 837 und in Meherdates bei Tacitus). Als Volksname ist das Wort Pahlav den Persern (bis auf rein gelehrte Reminiscenzen) früh fremd geworden, in den Pehlvi-Texten selbst z. B. erscheint es nicht. Der Uebergang desselben zu den Indern würde hienach etwa in das 2. bis 4. Jahrh. u. Z. zu setzen sein, und es wären darunter nicht direkt die Perser, die ja vielmehr Pârasika heifsen, sondern speciell die arsacidischen Parther zu verstehen.

Berlin, 10. November 1875.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

REGISTER.

Akshapâda 263
akshara. Silbe 16
— philos. 178
Agastya 58. 293 (archit.)
agni 43. 44. 69.
— cayana 133. (292)
— purâṇa 248. 90. 93. 300
— rahasya 130. 33.
Agniveça 284. 87 med.
Agnisvâmin 87
agram 206
aghâs 266
añga 27. 232. 310 (s. vedâñga). 16 (jain.)
Añga 163
Añgir 175
Añgiras 34. 58. 170. 75. 78. 79. 82. 267
— (Jupiter) 267
añgirasas 136. 64—66
Ajataçatru 55. 141. 53. 304 (6 Lehrer). 5
— Comm. 91
atikrushṭa 126
atthakathâ 311
Atri 34. 58. 112. 14. 55 ved.
— 112. 302 jur.
— 288 med.
— Tochter des 41. 155
— bṛihad° 288 med.
— laghu° 288 med.
Atharvan 167 (als prajâpati). 70 (bṛihaspati und bhagavant). 75. 82
— (= ath. veda) 85
atharva-pariçishṭa 267. 68. 70. 84
— paippale 175. 87
— prâtiçâkhya 162. 68
— veda 8. 31. 161 fg. 267. 83
— çikhare 181
— çikhâ 182. 185
atharvaçiras 171. 84. 88
atharvasaṃhitâ 11. 225
atharvâñgirasas 11. 78. 102. 34. 41. 65. 66 (°rasa Sing.)
atharvâṇas 125. 37. 64—66
atharvopanishad 31. 170 fg. 256. 302
athâ 'tas 262. 84
adbhutadharma 300 buddh.
— brâhmaṇa 75
advaita 189
adhidevatam 134
adhiyajnam 134
adhyayana 8
adhyâtmam 134
adhyâtmarâmâyaṇa 186
adhyâya 33. 118. 29
adhyâyâdîn 72
adhvaryavas 8. 89. 95. 133
adhvaryu 15. 88
Ananta 156. 57 (Comm.)
Anantadeva 111
Anantayajvan 263
anaphâ 272
anukramaṇî 25. 33. 67. 70. 71. 96. 97. 101. 113. 14. 18. 60. 68
anupadasûtra 88
anubrâhmaṇa 12. 90
anubrâhmaṇinas 90
anubhûtiprakâça 107
Anubhûtisvarûpâcârya 243
anulamba 74
anuvâka 33 34. 98. 118. 36. 61
— °kânukramaṇî 35. 36. 67
anuvyâkhyâna 135. 41
anuçâsanâni 134. 41
anustotra 92
anûcâna 85
Andhaka-Vṛishṇi 202
Andhomatî 117
anvadhyâyam 63. 192
anvâkhyâna 135
Apântaratamas 260
apsaras 138
abhicârakalpa 169
abhidharma (buddh.) 309. 11. 27 fg.

abhidhâna-cintâmaṇi 247
— ratnamâlâ 247
Abhinavagupta 254. 91. 336
abhinimrukta 296
abhinishkramaṇasûtra 320
Abhimanyu 236. 40
abhiyajnagâthâ 49
Abhîra 3
abhyanûkta 135
amarakosha 244—47. 86
Amaracandra 206
Amaradeva 244
Amarasiṅha 218. 35. 44. 47
Amaru 227
Amita 326
amitâbha 318. 26
Amitraghâta 269
amṛitanâdopanishad 171. 82. 89
amṛitavindûpanishad 109. 71. 82
Ambâ 126. 49
Ambikâ 43. 126. 49
Ambâlikâ 43. 126. 49
ayana 72
ayogû 123
Ayodhyâ 195. 240
Aruṇa 147. °ṇâs 102
— smṛiti 298
Aruṇi 102 (u. plur.)
Arkalinas 36
arjuna, Arjuna (u. Indra) 40. 55. 126. 27. 49. 51. 202. 3
arjunyau 266
arthaçâstra 290. 91. 94
ardha 80 (Ortschaft)
ardhamâgadhî 314 16
arhant 85. 153. 325
alaṃkâraçâstra 248
avadâna 319. 20 (buddh.)
avalokiteçvara 318. 19
avyakta 255
avyayavṛitti 336
açîtipatha 132
Açoka 196. 310. 11
Açvaghosha 179
Açvapati 78. 133
açvamedha 59. 126
— °kâṇḍa 131
Açvala 57. 143
Ashâḍha 148
ashṭaka 33. 98
ashṭâdhyâyî 131
asura 322 (daraus sura)
— Sprache der 196
— Kṛishṇa 164. 324
— Maya 270
ahargaṇa 277
ahi 39
ahîna 72. 83. 87. 88. 154
Ahobalasûri 111
âkâça 141
âkokera 272
âkhyâna 135. 210
— vidas 49
âgamaçâstra 178
Âgniveçya 113. 303
Âgniveçyâyana 54. 58. 113
âgneyam parva 72
Âñgirasa 77. 165. 70
âñgirasakalpa 109
âcârya 80. 84. 89. 134
Âṭṇâra 74. 139
âṇava 189
âtman 107. 73. 78—80. 83. 85.
— (mahân) 255
âtmaprabodhopanishad 184. 87
Âtmânanda 46
âtmopanishad 179
Âtreya 96—98. 100. 101. 2. 13 taitt. 170 ath. 258. 60 phil. 284. 88 med.
— kanishṭha° 288 med.
— bṛihad° 288 med.
— madhyama° 288 med.
— vṛiddha° 288 med.
— (bhikshu) 303
Âtharvaṇa 142. 65
— gṛihya 168
âtharvaṇikâs 90. 165
âtharvaṇîyarudropanishad 171. 89
âditya 145
âdityâni 145
Âdityadâsa 278
âdibuddha, Âdibuddha 318
âdeça 80. 134. 65. 252. 320
Ânanda-giri 56. 260
— jnâna 56
— tîrtha 46. 56
— vana 186
ânandavallî 103. 71. 73
Ânartîya 60
Ândhra 104
Âpastamba 97—102. 110. 11. 12
— dharmasûtra 296
Âpiçali 238
âpoklima 273
âptavajrasûcî 179
Âbhipratâriṇa 151
Âmarâja 279
âyana, Namen auf 58. 133
Âyaḥsthûṇa 144
âyurveda 284. 90
âra 272
âraṇyaka 8. 31. 52. 102. 319. 31
— kâṇḍa 131
— jyotisha 169

âraṇyakasaṃhitâ 71
âraṇyagâna 69. 71
Ârâḍa, Ârâlhi 303
Âruṇa 102
Âruṇi 55. 76. 78. 103 (plur.). 36. 44. 46. 47. 74. 303. 5
âruṇikopanishad 181
Âruṇinas 102
Âruṇeya 147. 74
ârcikam 69
Ârjunaka 202
Ârya 194
Âryabhaṭa 272. 75. 76. 78. 80
âryabhaṭîyam 275
âryasiddhânta 275
âryâpañcâçîti 254
âryâshṭaçatam 275
ârsham 93
ârshikopanishad 180
ârsheyakalpa 82. 84
ârsheyabrâhmaṇa 81
Âlambâyana 58
Âvantika 278
Âvantikâ rîti 249
Âçârka 93. 296
âçmarathaḥ kalpaḥ 50. 58. 259
Âçmarathya 58. 259
âçrama, °mopanishad 182
Âçvatarâçvi 148
Âçvalâyana 36. 53. 57—64. 68. 94. 284
— Kauçalya 177. 88
— pariçishṭa 68
— brâhmaṇa 53
Âsurâyaṇa 142. 55
Âsuri 142. 45. 48. 52. 253
âskanda 125
âsphujit 272
Âsphuji(d)dhvaja (?) 276
ikkavâla 282
iṭhimikâ 98
Itarâ 52
itihâsa 26. 79. 102. 35. 37. 41. 76
— purâṇam 134. 200. 320
ittham 272 (griech.)
itthiçâla 282
ityukta 320
inthihâ 282
induvâra 282 (arab.)
indra 44. 57. 69. 136. 40. 92 (gramm.). 203. 28. 84 (med.). 323
— und arjuna 40. 55. 127. 51. 202. 3
indrajananîya 210
Indradatta 312
Indradyumna 147
Indraprastha 195
Indrota 37. 139
Irâvatî 195
îç 129
Îçâna 49. 121
îçopanishad 128. 72. 328
îçvara 255
Îçvara 291 mus.
Îçvarakṛishṇa 254
îsarâpha 282
uktapratyuktam 135
uktha 73. 89
ukthârtha 91
Ukha 100
Ugrasena 139. 50
ucca 275
Ujjayinî 203. 18. 26. 75. 77. 78. 315
Ujjvaladatta 243
uṇâdi 233. 43
uttaratâpinî 187
uttaramîmâṅsâ 256. 57
uttararâmacaritam 224
uttaravallî 173
uttarâ, uttarârcikam 69
uttarâshâḍhâs 265
utpalinî 244
Udayana 263
udâtta, Bezeichnung des 338
udîcya 146. 94
udgâtar 14. 73
Uddâlaka 76. 78. 136. 44. 45. 74. 303
Uddyotakara 263
upagranthasûtra 92
Upatishya 216
upadeça 320 (buddh.)
upadhâ 159
upanishad 30. 31. 80. 81. 134. 41. 70 fg. 214. 15. 52. 95
— Zahl der 171
— (brâhmaṇa) 37. 81
upapurâṇa 189. 207. 301
upalekha 65
upaveda 284. 90. 91
upavyâkhyâna 135
upaskâra 261
upastha 126
upâkhyânam 80. 135
upâṅga 316 (jain.)
upâdhyâya 91
upâsaka °sikâ 325
upendra 323
ubhayam antareṇa 54
Umâ 81. 173
uraga 108. 322
Urvaçî 149. 224 (Drama). 25
ulûka 263
Uvaṭṭa 46
Uçanas (Kâvya) 40. 170
— 296. 300 jur.

Uçînara 49
Ushasti 78
ushṭra 3
Ûata 46. 65. 128. 60
ûhagâna, ûhyagâna 70
ṛiksaṃhitâ 9—11. 33—47.
ṛigvidhâna (36). 68
ṛigveda 8. 36 (guptaye). 49. 134. 36. 41
ṛic 8. 9. 34. 69. 70.
— Zahl der 133
ṛishi 8 (= Veda). 135. 61
— brâhmaṇa 70
— mukhâni 72
ṛishyanukramaṇî 97
Ekacûrṇi 46. 100
ekapâdikâ 129
ekavacanam 137
ekahañsa 143
ekâha 72. 83. 87. 88. 154
eke 148
Aikshvâka 139
Aitareya 52. 53. 61. 77. 94
— brâhmaṇa 48—52
— °yakam 68
— °yâraṇyaka 52—54
— °yin 53. 89. 94
— °opanishad 52. 172
Aitiçâyana 58. 258 (Aita°)
aindram parva 72
aiçvarika 329
om 175. 77. 80. 82
orimikâ 98
aukthika 91. 257
Aukhîya 97
Auḍulomi 259. 60
Audanya 148
Audumbarâyaṇa 58
Auddâlaki 174 (ved.). 285 (erot.)
Audbhâri 96
Aupatasvini 148
Aupamanyava 82
Aupaveçi 147
Aupaçivi 159
Aupoditeya 148
Aulûkya 263
Aushṭrâkshi 82
Kañsavadha 215
Kaccâyana 243. 312
Kaṭha 97. 101. 201; plur. 97. 332 (Καϑαια)
— -Kâlâpâḥ 98
— vallî 174
— çâkhâ 98
— çrutyupanishad 181
— sûtram 110
Kaṇabhaksha, Kaṇabhuj 263. 78
Kaṇâda 261—63
kaṇḍikâ 98. 118. 29. 32
kaṇva 155
Kaṇva 3. 34. 57. 116 (und plur.). 55
— smṛitiçâstra des 159
Kaṇha 323
Kaṇhi, Kaṇhâyana 324
Katâs 153
kathâsaritsâgara 229. 34—36. 39
Kadrû 149
Kanishka, Kanerki 222. 34—36. 39. 40. 99. 304. 6. 7. 10. 14. 21. 26. 28
kanishṭha 288 (Âtreya)
kanyâkumârî 174
Kapardigiri 195
Kapardisvâmin 46. 111
kapiñjala 228
Kapila 106. 52. 80. 253—56. 91 303. 28
Kapilavastu 35. 152. 303
Kapishṭhala 284. 87 (med.)
— -Kaṭhâs 97
Kapishṭhalasaṃhitâ 97
Kabandha 165
Kabandhin 177
Kamboja 194. 95. 237
kamvûla 282 arab.
karaṭaka 223
karaṇa 267 (astr.)
— kutûhala 280
— sâra 280
Karavindasvâmin 111
karâlî 176
Karka 156
Karṇâtaka 104
Karṇîsuta 294
Karmanda, °dinas 325
karmapradîpa 93. 296
karmamîmâñsâ 257. 58
Karmargha 170 (so zu lesen)
64 kalâs 294. 95
Kalâpasûtram 243 gramm.
Kalâpin 201
kali 125. 301. 21 yuga
— Aera 222. 78
Kaliñga 287
Kalinâtha 291
kaliyuga 260
Kalkipurâṇa 208
kalpa 17. 50. 58. 83. 102. 69 (ath.). 92. 259
— kâra 160
— sûtra 17. 36. 83. 110. 112 (ved.). 316 (jain.)
kalpânupadam 92
Kalhaṇa 230
Kavasha 133
kavi 170 (Uçanas). 208. 12

Kaviputra 221
Kavirâja 213
kaçyapa 155
Kaçyapa 58. 155
— 296. 300 jur.
kashâya 86. 325
Kaserumant 205
Kahola 143. 48
Kâñkâyana 170 ath. 284. 87 med.
Kâṭhaka 89. 94. 97—102. 13
— gṛihya 112. 332
Kâṭhakopanishad 102. 73. 255. 57
kâṇâda 263
kâṇḍa 98. 101. 29 fg. 61
Kâuḍamâyana 58
Kâṇva 116. 28 fg. 58. 59 (gr.)
Kâṇvakam 116
Kâṇvîputra 116
Kâṇvyâyana 116
Kâtantram 243. 336
Kâtîyagṛihya 158
Kâtîyasûtra 110. 57. 58
Kâtya 153. 239
Kâtyâyana 58. 67. 88. 92. 93. 118. 53—66 (ved.). 239 gr. 244 lex. 284 med. 303 buddh.
— smṛitiçâstra des 158. 59
— Kabandhin 177
Kâtyâyanî 141. 53; = durgâ 153. 74
— putra 78. 153. 303
Kâdambarî 229
Kâpilaçâstram 253
Kâpya 139. 52. 253. 54. 303
Kâmandakîya (nîtiçâstra) 290
kâmasûtra 285
Kâmukâyana 258
Kâmpîla 126. 27; °lya 127. 53
Kâmboja 82
kâraṇḍavyûha 319
Kârttakaujapa 285
Kârttikeya 113 (Comm.)
kârmika 329
Kârshṇâjini 155. 258. 60
Kâla 337
kâlanirṇaya 280
Kâlabavinas 14. 89. 91. 105
Kâlayavana 237
kâlâgnirudropanishad 189
Kâlâpa 97. 105
Kâlidâsa 212. 13. 17—21. 24—26. 44. 67 — drei 221
kâlî 176
Kâvasheya 133. 46
Kâvilam 253
kâvya 200. 8—13. 27
Kâvya 40 (Uçanas). 170
kâvyaprakâça 249
kâvyâdarça 248
kâvyâlaṃkâravṛitti 249
Kâçakṛitsna 46. 100. 55. 259; °tsni 155. 260
Kâçayas 139. 305
Kâçikâ 243. 336
Kâçî 287. 302
Kâçmîra 336
Kâçyapa 159 (gramm.). 263 (phil.). 93 (archit.)
kâshâyadhâraṇam 255
kitava 123
kiṃnara 322
kirâtârjunîyam 213
Kîkaṭa 86
Kîrtidhara 291
kuṭṭaka 277
Kuṭhumi 93
Kuṇḍina 100.
— (Stadt) 186
kutapa-Sauçruta 285
kuntâpasûkta 162
Kunti 99
Kubhâ 3
Kumârapâla 316
kumârasambhava 212. 25
Kumârila-bhaṭṭa 75. 259
— svâmin 110
kumbhamushka 322
kumbhâṇḍa 322
Kuru 126. 50. 51. 53 (und Katâs). 305
Kurukshetra 74. 151
Kurupañcâla 11. 37. 43. 49. 74. 99. 126. 42. 46. 50. 203. 305
kulîra 272
Kullûka 299
kuvera 137. 323
Kuça und Lava 214
kuçîlava 214
kushmâṇḍa 322
Kusumapura 275
kusumâñjali 263
kûrmavibhâga 231
kûshmâṇḍa 322
kṛit 159
kṛita 125 (yuga)
kṛittikâ 164. 265. 66. 324. 37
— Reihe, Datum der 2
kṛityacintâmaṇi 88
Kṛiça 284 med.
Kṛiçâçva, °çvinas 214
kṛishṇa 324
Kṛishṇa Devakîputra 77. 115. 87. 203. 55. 302. 23. 24
— und Kâlayavana 237
— und die Pâṇḍava 151
— und die Hirtinnen 227

Krishṇa, Dienst des 78. 206. 26. 55. 309. 20. 23. 24. 27
— Âṅgirasa 77
— Dvaipâyana 201. 260
asura Krishṇa 164. 324
Krishṇa Hârîta 54
Krishṇajit 59
Krishṇamiçra 224
Krishṇâjina 259
Krishṇâtreya 284 med.
Kekaya 133. 47
ketu 268
kenopanishad 80. 81. 173. 89
kemadruma 272
kevala 262
— naiyâyika 262
Keçin (asura) 164
Keçi-sûdana, °han 164
Kesarî saṃgrâmaḥ 205
kesava 323
Kaikeya 113
Kaiyaṭa 240
kaivalyopanishad 188
Kokila 298
koṇa 272
Kosala 35. 74. 177 (ç). 209 (ç). 10
— -Videha 37. 43. 146. 49. 50. 52. 303. 4
Kohala 291
Kaukûsta 148
kaukkuṭika 325
Kauṇḍinya 113. 303
Kautsa 84. 155
Kautsâyana 107
Kauthuma 51. 71. 83. 91. 93. 98. 105. 17
Kaudreya 155
Kaumârila 336
Kauravya 43. 136. 50. 51
Kaurupañcâla 136
kaurpya 272
kaulopanishad 189
Kauçalya (Âçvalâyana) 177
Kauçâmbeya 137
Kauçika 165. 68—70 ath.
— (Comm.) 46. 100
Kaushîtaka 61, °kam 49. 50. 98
— °kâraṇyaka 54. 56
Kaushîtaki, °kin 28. 51. 75. 90. 148
— brâhmaṇa 40. 51. 52. 54. 55. 58
— °kyupanishad 54. 56. 172. 304. 5
Kaushîtakeya 143
Kausalya 139. 77 (ç)
Kausurubindi 137
Kauhala 82
kramapâṭha 37. 54. 65
kriya 272 griech.
Krivi, Kraivya 138
Krauñca 102
Kraushṭuki 66 metr. 170. 337 ath.
klîba 123
kshatrapati 74
kshapaṇaka 218
Ksharapâṇi 284 med.
Kshîrasvâmin 87. 336
kshudrâs 92
kshurikopanishad 182
Kshemaṃkara 229. 335
Kshemendra 335
Kshemendrabhadra 312
Kshairakalambhi 84
kshaudra 92
Khaṇḍika 96
Khadirasvâmin 87
Kharoshṭha (?) 337
Khâḍâyana 58, °ninas 14. 89
Khâṇḍikîya 96. 97
Khâdiragṛihya 93
khila 101. 7. 19. 60
— kâṇḍa 140. 44. 45
khuddakapâṭha 312
Gaṅgâ 55. 210. 65
Gaṅgâdhara 157
Gaṅgeça 263
gaṇa 241. 85 gramm.
gaṇaka 125
gaṇapatipûrvatâpinî 188
Gaṇapatyupanishad 171. 88
gaṇapâṭha 257. 59. 60
gaṇaratnamahodadhi 243
gaṇita 277
gaṇitâdhyâya 280
gaṇeça 299
— tâpinî 188
Gadâdhara 157
gandharva 291 (Nârada). 303 (Pañcaçikha)
— -besessen 139
Gandhâra 77. 147. 235, °ri 163
garuḍa 190. 322 (plur.)
— purâṇa 208
garuḍopanishad 190
Garga 170 ath. 237. 70. 71 astr.
— plur. 270
vṛiddha Garga 170. 270
garbhopanishad 177. 85. 291
gallakka 223
gahanaṃ gambhîram 250
Gâṅgyâyani 55
gâṇapatyapûrvatâpanîya 188
gâthâ 26. 49. 79. 80. 102. 34. 35. 37. 38. 201
— 319. 20 buddh.
gâna 69. 70. 89

gândharvaveda 290. 91
gâyatrîsampanna 156
Gârgî Vâcaknavî 61. 143
— saṃhitâ 231. 69
Gârgya· 62 (gṛihya). 69 (sâmav.). 83 (Maçaka). 159 (gramm.). 70 (ath.)
— und Kâlayavana 237
— Bâlâki 55
gîtagovinda 227. 334 (Abfassungszeit)
Guṇâḍhya 229
Gurudevasvâmin 111
Gupta(-Dynastie) 221
Gurjara 316
Guhadeva 46
guhya âdeça 80
guhyaṃ nâma 127
gûḍhârtharatnamâlâ 46
Gṛitsamada 34
gṛihastha 30. 182
gṛihyasûtra 17—22. 60. 92. 112. 69. 282. 94. 96
geya 320 buddh.
geyagâna 72
gairikamvûla 282 arab.
Gairikshita 45
Goṇikâputra 240 gr. 85 erot.
Gotama 261—63 (log.)
— sûtra 262
Godâvarî 302
Gonardîya 239 gr. 85 erot.
gopathabrâhmaṇa 117. 46. 61. 67. 323
Gopavana 155
gopâlatâpanîyopanishad 187
gopî 187
gopîcandanopanishad 187
Gobhila 88. 90. 92. 93. 298 (smṛiti)
golâdhyâya 280
Govardhana 228
Govinda 60 (Comm.). 67 (desgl.)
— Lehrer des Çaṃkara 178. 260
— svâmin 111 (Comm.)
Gauḍa(-Styl) 249
Gauḍapâda 178. 85. 254. 60. 318
Gautama 84 (zwei)
— 93. 159 (jur.)
— 170. 80 (ath.)
— 263 (phil.)
— 180 (ṛishi)
— dharma(sûtra) 296. 300
— (pitṛimedhasûtra) 93. 263
Gautamaḥ Sâṃkhyaḥ 302
Gautamâs 152
grantha 16. 109. 83. 210
— (nidânasaṃjnaka) 89
graha 73 (soma-Schoppen)
— Finsternifs 267
— Planet 108. 267. 68
graha (bâlagraha) 108
grâma 85
grâmageyagâna 69. 71
Ghaṭakarpara 218
Ghora Âñgirasa 77
catuḥshashṭikalâçâstra 293. 94 (°lâgama)
caturañga-Spiel 294
caturadhyâyikâ 168
caturviñçatismṛiti 298
Candra 236. 336
Candragupta 4. 234. 39. 69. 306
— (Guptadynastie) 221
Candrabhâgâ 287
Candravyâkaraṇam 243. 336
Campâ 195
caraka 95
Caraka 284. 86. 87. 89. 302 med.
Carakaçâkhâ 98
Carakâs 95. 97. 181
Carakâcârya 95. 125
Carakâdhvaryavas 95. 147. 48
caraṇavyûha 105. 57. 70 (ath.)
° caritra 231
Câkra 136
Câkrâyaṇa 78
Câṇakya 222. 78. 320. 34
câṇḍâla 143
câturadhyâyikâ 332
cânarâṭa 210
cândanagandhika 293
Cândrabhâgin 287
çrî-Câpa 277
Cârâyaṇîya 97. 113. 332 (çikshâ)
cârvâka 263
Câlukya 231
Citra 55
Citraratha 74 (Bâhlîkam)
citrâ 265. 337 (-Reihe)
cintâmaṇivṛitti 233
Cîna 260
Cûḍa 144
cûlikopanishad 182. 83
cela 153
Celaka 153
Caikitâneya 153
Caikitâyana 153
Caitrarathi 74
Cailaki 148
Cyavana 149
Chagalin 106
chandas (ved. Text) 8. 14. 63. 113. 92
— (sâmasaṃh.) 69
— metr. 27. 65. 66. 291
chandasikâ 69
chandogâs 8. 72. 89. 95. 133
chandobhâshâ 113

chandovat 232
Châgaleya 106. 12. 72, °yinas 106
Châgeya 106
chândogyabrâhmaṇa 76
chândogyopanishad 77—80. 172
jaganmohana 302
jaṭâpaṭala 65
Jatûkarṇa 284 med.
Janaka 36. 57. 74. 83. 136. 38. 42. 46. 49. 210. 55. 304 (6 Lehrer des)
janaka (prajâpati) 83
— saptarâtra 83
Janamejaya 37. 135. 36. 39. 46. 49. 51. 203
Janârdana 323
japamâlâ 326
Jamadagni 180
Jayatîrtha 46
Jayadeva 227. 334 (Lebenszeit)
Jayarâma 158
Jayâditya, Jayâpîḍa 336
Jarâsaṃdha 108
Jalada 166
jâtaka astr. 278
— buddh. 312. 20. 21
jâtakarman 20
jâti 179
Jâtûkarṇya 153 55. 59
Jânaki 144
Jâbâla 78. 144. 46. 48
Jâbâli 159 (smṛiti)
jâbâlopanishad 181. 86
jâmitra 273
jituma 272
Jishṇu 277
jîva 179
Jîvagosvâmin 187
Jîvala 148
Jîvaçarman 278
jûka 272
jeman 257
jaina 231. 61. 314. 16
Jaimini 62. 63 (gṛihya). 71 (sâmav.) 201. 57. 58 (phil.)
— bhârata 62. 206
— sûtra 258 (astr.)
Jaiminîya 257
— nyâyamâlâvistara 259
Jaivali 78
jnânabhâskara 225
jnânayajna 100. 104
jyotirvidâbharaṇa 218. 78. 79. 85
jyotisha 27. 65. 66. 169 (âraṇyaka°). 266
jyau 272
Takshan 148
Takshaçilâ 202
taṇḍâlakshaṇasûtra 92
tad und tvam 179
tadevopanishad 119. 72
taddhita 159
tantra cerem. 225. 83. 301. 29
— gramm. 244. 46
— buddh. 269
— Lehrbuch 246 (nach Java). 84
taravî 282
tarka 174. 262
tarkin 262
Talavakâra 81
taçlî, tasdî 282
tâjikam 281
(purâṇam) Tâṇḍam 84
Tâṇḍin 66 (gr.). 261
Tâṇḍinas 77
Tâṇḍya 72. 73. 75. 148
tâpasa 143. 53
°tâpanîya, °tâpinî 185—88
târakopanishad 180. 86
Târanâtha 312. 20. 27. 37
Tâlavṛintanivâsin 111
tâvuri 272
tiñ 159
tittiri 96
Tittiri 45. 96. 100
tipiṭaka 311. 13
Tiriṃdira 3
tishya 266
tîkshṇadaṅshṭra 185
Tutâta, °tita 336
Tura 133. 46 (Kâvasheya)
Turamaya 270
turushka, Turushka 237. 310
tulyakâla 13. 143
tejovindûpanishad 182. 89
Taittirîya 89. 96, °yakâs 113. 79 (°yake)
— saṃhitâ 97 fg. 266
— °yâraṇyaka 102—4. 255. 57. 67. 323
— °yopanishad 103
taukshika 272
Tautâtika, °tita 336
Taulvali 58
trayî vidyâ 8. 79. 133. 208
Trasadasyu 74
trikâṇḍa 244
trikoṇa 273
tripiṭaka 311. 12
tripuṇḍravidhi 189
tripuropanishad 189
tripuryupanishad 179
tribhâshyaratna 113
Tribhuvanamalla 231
Triçûlaṅka 67

tretâ 125. 76
Traitana 39
tvam und tad 179
Daṇḍin 229. 48. 49
Dattaka 213
Dadhyañc 142. 65
Dantidurga 220
dampatî 41
darçanopanishad 190
darçapûrṇamâsau 111
daçakumâra 223. 29. 67. 94
daçat 69. 137
daçatayî 92 (Comm.)
daçatayyas 34. 90. 331
Daçapurusham-râjya 136
daçarûpa 248. 49
dasarathajâtaka 312
daharasutta 312
Dâkshâyaṇa 244
Dâkshi, Dâkshîputra 235. 44
dânava, dânu 322
Dâmodaramiçra 322
Dâlbhya 94 (pariçishṭam). 159 (gr.)
dâsaka 39
Dâsaçarman 60
Divodâsa 287
digvijaya 156
Diñnâga 226. 63
dînâra 245. 324
dîpavañsa 307
Duḥshanta 138
durudharâ 272
Durga 45
Durgasiñha 243
durgâ 153. 76
dushkṛita 95
Dushṭarîtu 136
dṛikâṇa 272
Dṛishadvatî 73. 112
Deva, Devayâjnika, çrî Deva 157
Devakî 78
Devakîputra 73. 78. 84. 87
devajanavidas 134
devajanavidyâ 137. 200
devatâdhyâya 81. 82
Devatrâta 59
devadatta 177
Devapâla 332
Devarâjayajvan 45
Devasvâmin 278 astr.
Devâpi 43
devyupanishad 171. 88. 89
°deçîya 86
daivatam 93
Daivâpa 139
doshapati 167
dyuta 273 griech.
dyaush pitar 38
dramma 245
draha 87
Drâviḍa 104
Drâhyâyaṇa 56. 87. 93. 300
Droṇa 202. 90
dvâpara 125. 67. 260
Dvivedagañga 154
Dvaipâyana s. Kṛishṇa
Dhanaṃjaya 248
Dhanapatisûri 260
dhanurveda 290. 301
Dhaneçvara 231
Dhanvantari 218. 84. 85. 87
Dhanvin 88
dhammapadam 312
dhammapaliyâyâni 311. 13
dharma 192. 294
— çâstra 176. 294—301
— sûtra 111. 295 fg.
dharmâs 112
Dharma, °putra, °râja 203
dharmâcârya 62
dhâtutaraṃgiṇî 336
dhâtu-pâṭha, -pârâyaṇa 247
Dhânaṃjayya 84. 90
Dhârâ 218
Dhâvaka 221. 24. 333
Dhûmrâyaṇa 156
Dhûrtasvâmin 87. 111
Dhṛitarâshṭra (Vaicitravîrya) 43. 99
— König der Kâçi 139
dhyânavindûpanishad 182. 83
dhyânibuddha 318
dhruvasya pracalanam 108
naktam (naklam) 282 arab.
nakshatra 2. 99
nakshatrakalpa 169
nakshatradarça 124
Nagnajit 147. 49
Naciketas 102. 74
naṭa 213. 14. 16
— sûtra 214. 16. 90. 93
Nanda 222. 34. 39
nandikeçvara-upapurâṇa 189
Namin 74
Naraka 205
nartaka 216
Nala 146
nalodaya 213
Navahasta 111
Nâka 136
nâga 322
nâgânandam 224
Nâgârjuna 240. 83. 306. 7 (Zeit des)
Nâgeça 244
Nâgojibhaṭṭa 243

nâṭaka 213
nâṭya 214
— çâstra 248
nâṇaka 222. 99
nâdavindûpanishad 182
Nârada 78 (ved.). 170 (ath. par.). 283 (astr.). 291 (etym. und mus.)
— pâñcarâtram 255
— çikshâ 67. 291
— (smṛiti) 297
nârasiṅha 185, °mantra 185. 86
nârâyaṇa103.36(purusha).77.83.84.323
Nârâyaṇa 59 (mehrere). 64(desgl.). 157. 75 ff. (upan.)
nârayaṇîyopanishad 103. 73. 84. 89. 90
nârâyaṇopanishad 184. 88
nârâçaṅsyas 102. 34. 35. 41
nigama 8
— pariçishṭa 27. 157
nighaṇṭu 27. 45. 169 (ath.). 243
nitya 185
Nichivi 294
nidâna 89 (ved.). 320 (buddh.)
— sûtra 25. 68. 89
Nimi 74
Nirapeksha 290
nirâlambopanishad 179
niruktam, °kti 26. 27. 45. 178. 85
nirṛiti 169
nirbhujam 54
nirvâṇam 178 (brahma). 328 (buddh.)
Niçumbha 223
Nishadha 146
nishâda 85
nîtiçâstra 227. 90. 301
Nîlakaṇṭha 205
nîlarudropanishad 190
nṛisiṅha 184. 86
— tâpanîyopanishad 185. 86
Nṛisiṅha 111. 87
Nega, Naigeya 71. 93
naigeyasûtra 92
naighaṇṭukâs 27. 93
naidânâs 89
Naimiçîya 77
Naimisha, °shîya 37. 49. 59. 64. 74. 201
naiyâyika 262
nairuktâs 28. 93
naishadhîyam 213
Naishidha 146
nyâya 176. 261. 62
— cintâmaṇi 263
— darçana 262
— sûtra 262
Pakshilasvâmin 261. 63
pañcatantra 228. 29. 38. 57. 85. 86. 334
pañcadaçarca 135
Pañcaparṇa 285
pañcamâçrama 182
pañcalakshaṇa 207
pañcaviṅçabrâhmaṇa 72—75
pañcavidhisûtra 91
pañcavidheyam 91
Pañcaçikha 253. 54. 303
pañcasiddhântikâ 277. 337
Pañcâla 10. 37. 99. 126. 27. 38. 50. 51
Pañcâlacaṇḍa 54
pañcâlapadavṛitti 37
Pañcâla Bâbhravya 10. 37. 285 (erot. Pâñc°)
pañcikâ 48
paṭala 64
Pataṃcala 139. 52. 239. 53. 54. 303. 32 (etym.)
Pataṃjali 235 fg. 48. 95 (gramm.)
— 152. 239. 48. 53—56 (phil.)
°patha 129. 32
padakâra 100
padapâṭha 24. 35. 54. 65. 69
padavṛitti 37
paddhati 60. 64. 93. 112. 57. 332
padmapurâṇa 208
Padmayoni 170
panapharâ 273
Para 74. 139
paramahaṅsa, °haṅsopanishad 181
Paramâdîçvara 275
parameçvara 179
Parâçara 159. 201. 70. 71. 78 (astr.) 84 (med.).
— (smṛiti) 297. 98 (laghu u. vṛiddha)
Parikshit 151
paritta 312 (buddh.)
paribhâshâs 159. 239. 336
paribhâshenduçekhara 243
parivrâjaka 158. 82
pariçishṭa 68. 93. 112. 57. 61. 69. 332
pariçesha 131 (Çatap. Br.)
Parthava 331
parvan 72 (sâmav.). 137 (atharvan etc.). 61. 65. 200
Parçu 3 (. 331)
°paliyâyâni 311. 13
Pavana 291
Paçupatiçarman 60
Pahlava 204. 338
pâñcarâtra 255
pâñcavidhyam 91
Pâñcâla 285
pâñcâlî 37 (gr.). 249 (rîti)
Pâñcâlya 153
Pâñci 148
Pâṭaliputra 234. 54. 69. 76. 309. 14
pâṭimokkhasutta 312

pâṭha 23
Pâṇini 3. 13. 17. 28. 45. 48. 66. 233—38. 44. 56. 58. 59. 62. 66. 84. 85. 99
— nach Buddha 238. 325
— nach Alexander 238. 335. 36
pâṇinîyâ çikshâ 67
Pâṇḍava, Pâṇḍu 43. 127. 50—52. 202. 3. 305
pâṇḍitya 143. 79
pâthona 272 griech.
pâda 178 (vier)
Pâraçavya 3
Pârasîka 237. 338
Pâraskara 158
Pârâçariṇas 159. 325
Pârâçarîyam 325
Pârâçarya 325 (bhikshusûtra)
— (Vyâsa) 102. 59. 201. 60. 61
Pârâçaryâyaṇa 261
Pârikshi 303
Pârikshita, °tîya 37. 139. 40. 51. 203
Pârikshita 151
pâli 307. 11. 12. 14
pâçupata 255
Piṅgala 50. 66. 247. 74
piṭaka 309. 30
piṇḍapitṛiyajna 20. 60
piṇḍopanishad 190
pitâmaha 323
pitṛitarpaṇa 61
Pitṛibhûti 157
pitṛimedha 119. 215
— sûtram 93
pitta 285
Pippalâda 170. 76—78. 82
Piyadasi, Edikte des 6. 220. 70. 311. 14
pîlu 246
puṅçalî, °lû 123. 24
°putra 77. 78. 124. 45. 303
Punarvasu 284
purâṇa (ved.) 26. 79. 102. 34. 35. 37. 41. 76. 206
— 206—8. 22. 23. 30. 31. 300. 1
purâṇam Tâṇḍam 84
purâṇaprokta 13. 17. 143. 44
Purukutsa 74. 139
purusha 180 (drei, phil.). 254. 55
— Nârâyaṇa 136. 37
— medha 59. 95. 99. 103. 19. 23
— sûkta 71. 119. 72
purushottama 186
Purûravas 149
purohita 166
Puliça 271. 72. 76
Pushkara (?) 281
pushpasûtra 90. 91
Pushyamitra 240
pûtâ (stinkend) vâc 196
Pûrṇa 109
pûrvamîmâṅsâ 256
Pṛithûdakasvâmin 277. 80
pṛishṭham 73
paiṅgalopanishad 190
Paiṅgi, Paiṅgin, Paiṅgya 14. 45. 49. 50. 61. 89. 100. 44.
Paiṅgyam 49. 50
paitâmahasiddhânta 276
paippale 175
Paippalâda 161. 62. 66. 78
Paila 62. 63
paiçâcabhâshyam 100
paiçâcî bhâshâ 229
Potala 304
Pauliçasiddhânta 271. 76. 77. 78
paulkasa 143
Paushkarasâdi 113. 303
Paushkalâvata 287
Paushpiṇḍya, °piñji 257
prakṛiti 194. 254
pracalanam 108
prajâpati 107. 51. 67
prajnapti, s. sûrya° 316
praṇavopanishad 171. 82
pratijnâpariçishṭa 112. 17. 27
Pratithi 61
pratibuddha 143. 53
Pratishṭhâna 231
pratihârasûtra 92
pratihârya 319 buddh.
pratṛiṇṇam 54
prapâṭhaka 69—71. 89. 98. 129. 61. 67
prabodhacandrodaya 224
Pramagaṃda 86
pramâṇa 30. 262
prayoga 112
pravacanam 12. 91. 94. 145
pravarakhaṇḍa 111. 257
pravarâdhyâya 157. 332 (Kâṭh.)
pravargya 119. 31. 55
Pravâhaṇa 78
pravrâjaka 304
pravrâjitâ 299. 325
pravrâjin 143
Praçântarâga 156
praçna 98. 111. 12
praçnopanishad 175—77
prasthânabheda 285. 90. 93
prâkṛita 194
— prakâça 243
prâcya 37. 146. 94
— Kaṭhâs 97
— Pâñcâlîshu 37
prâṇâgnihotropanishad 171. 80

Prâtipîya 136
Prâtibodhîputra 124
prâtiçâkhyasûtra 24. 64 (ṛigv.). 91 (sâmav.). 113 (taitt.). 59 (Vâjas.). 68 (ath.)
Prâtîtheyî 61
prâmâṇa 30
prâyaçcitta 131. 54
Proti 137
prauḍham brâhmaṇam 81
Plâkshâyaṇa 58
phalguna 127. 49. 51
phâlgunyas 266
phiṭsûtra 243
phullasûtra 91
baïsesiyam 253
°badha, °vadha 213. 15
bandhu 12. 137
Babhru 62
Barku 148
Balabhadra 279. 81 schol.
Balarâma 209
bahuvacanam 137
bahvṛicâs 8. 72. 95. 98. 133. 35
bahvṛicapariçishṭam 68
bahvṛicabrâhmaṇam 111
Bâṇa 109. 224. 29. 31. 49. 333
Bâdarâyaṇa 58. 155. 258—61 (phil.). 84 (med.).
— (astr.) 261. 78
— sûtra 181
Bâdari 155. 258
Bâbhravya 10. 37 (ved.). 285 (erot.)
bârhaddaivatam 36. 67. 79
bârhaspatya, °sûtra 263
Bâlakṛishṇa 100
bâlakhilya (s. vâla°) 107
bâlabhâratam 206
Bâlâki 55
Bâverujâtaka 3
bâhîkabhishaj 287
bâhîkâs 35. 105. 46. 94. 235
Bâhlîka 74
Bilhaṇa 231. 49
Bukka 45
Buḍila 148
buddha 29. 185. 302
— çâstra 258
Buddha 61. 109. 13. 53. 216. 17. 53. 74. 92. 302 fg.
—'s Todesjahr (400 vor Kanishka) 234. 36. 306. 7. 21
— nach (?), resp. vor Pâṇini 238. 325
— in der sûtra-Periode 309. 21
Buddhagayâ 244. 92
Buddhaghosa 311. 12
Buddhadâsa 337
Buddhasâsanam 253
buddhopâsaka, °sikâ 325
√budh 29
— mit prati 143
Budha 296. 300 jur.
bṛihaj-jâtakam 278
— jâbâla 181
bṛihat-kathâ 229
— saṃhitâ 277. 78
bṛihad-atri 268
— âtreya 288
— âraṇyaka 55. 77. 78. 131. 40 fg. 54. 72. 304. 5
— uttaratâpinî 187
— devatâ 26
— yâjnavalkya 300
Bṛihadratha 107. 108
bṛihant 288. 98
bṛihan-nârâyaṇopanishad 173. 84
— manu 297
Bṛihaspati 170 (Atharvan)
— smṛiti 297. 98 (laghu)
Baijavâpi 284 (med.), s. Vaijavâpa
Boḍha 253
bodhisattva 318. 21. 29
bauddha 119. 75
Baudhâyana 110—12. 24. 26. 306
— dharma 296. 300
Brahmagupta 219. 76—79
brahma-cârin 27. 136. 82
— jâlasûtra 319
brahmaṇya 184
Brahmadatta, König 153. 305 (drei)
— 60 Comm.
brahman etym. 12
— neutr. Gebet, Spruch 12. 166
— — göttliche Kraft 6. 140. 78. 89 259
— masc., Gott 6. 107. 67. 75. 78. 84. 85. 88, neben vishṇu und rudra 107. 78, neben vishṇu und çiva 185. 97
— — Oberpriester 136. 66
brahma-pura 187
— bandhu 86. 124. 56
— mîmâṅsâ 257. 58
— vid 179
— vidyopanishad 182
— vindûpanishad 182
— veda 166
— vaivartapurâṇa 208
— siddhânta 276. 77
— sûtra 259. 60. 61. 328
— hatyâ 139
brahmopanishad 178
brâhma sphuṭasiddhânta 277
brâhmaṇa neutr. (appellativ, Erklärung; Textabschnitt) 84. 102. 29. 37. 69.

brâhmaṇa neutr. (Werk) 8. 12—17. 84. 176. 92. 256. 57.
— masc. 123. 79 (Wesen des). 93. (zwei Sprachen). 96 (na mlechet). 294. 301. 8. 9
— svara 192
bhakti 255
Bhagadatta 205
bhagavatîsûtra 316
bhagavadgîtâ 188. 252. 55. 59
bhagavant 134. 70 (Atharvan). 78 (Añgiras). 88. (mahâdevaḥ). 302 (buddha etc.).
Bhagîratha 209
Bhaṭaghaṭî 312
bhaṭṭa 46. 100. 259; s. Bhâskaramiçra
Bhaṭṭanârâyaṇa 224
Bhaṭṭikâvya 213
Bhaṭṭoji Dîkshita 243
Bhaṭṭotpala 278
Bhadatta, Bhadanta 278
Bhadrabâhusvâmin 316
Bhadrasena 305
Bharata Sohn des Duḥshanta 138
— plur. 126. 39
— 248 (rhet.). 91 (mus.)
— svâmin 46. 71. 87
Bharadvâja 34. 180 (upan.)
— (Kapishṭhala) 284. 87 med.
Bhartṛiyajna 157
Bhartṛihari 227
Bhallu 104
bhava 194
bhavant 134. 302
Bhavabhûti 176. 217. 22. 24
Bhavasvâmin 46. 87. 100. 11
bhasmajâbâla 181
bhâgavata 255
— purâṇa 207. 8
Bhâgavitti 144
Bhâguri 68. 263
Bhâgurî 263
Bhâṇḍitâyana 84
Bhârata 62. 192. 202
Bhâradvâja 110—13 (taitt.). 55. 57 (ath.). 290 (Droṇa?)
bhâradvâjîyasûtram 111
Bhâravi 213
bhâruṇḍâni 188
Bhârgava 166. 70. 77 (Vaidarbhi)
bhârgava 267
Bhâllavinas 14. 68. 89. 104. 48
Bhâllaveya 104. 5. 39. 48
Bhâllavyupanishad 105. 71. 81
bhâshâ 63. 113. 59. 92. 93
bhâshikasûtra 75. 105
bhâshikasvara 192
bhâshya 62. 63. 159. 92
Bhâsa, Bhâsaka 221. 333
Bhâskara 279. 81
— miçra 46. 100. 4. 11. 89
bhâsvatîkaraṇa 279
bhikshâ 136. 325
bhikshâka 325
bhikshâcara, °carya 143. 325
bhikshu, °kshuṇî 303. 304. 25
— sûtra 159. 270. 325
Bhilla 277
Bhîmasena 139. 50
Bhîshma 43
bhûtagaṇa 108
bhûrja 322. 37
Bhṛigu 58. 170
— plur. 165. 257. 58. 67
— vallî 103. 71. 73
Bhela 284. 89 med.
bhaiksham 325
bhaishajyâni 169
bhoganâtha 45
Bhoja 212. 19 (mehrere)
— König von Dhârâ 218. 19. 20. 31. 44. 46. 79, °deva 335 (sarasvatîkaṇṭhâbharaṇa)
— 288 med,
— vṛiddha° 288 med.
— prabandha 231
bhrashṭa 242
makara, Delphin 269
makha 140
Magadha 86. 108. 24. 63. 287 (Gewichte). 305. 6. 11. 14. 15
— vâsin 124
Magâs 164
Maghasvâmin 87
maghâs 266
mañjuçrî 318
maṇi 156
Maṇikarṇikâ 186
maṇḍala 33. 34
Maṇḍûka 53. 66
Matsya 104
Mathurâ 187
Madra 139. 52
Madragâra 82
madhu 142
— kâṇḍa 140—42
— brâhmaṇa 142
Madhuka 144
madhusûdana 184
— Sarasvatî 285. 90
madhyatâpinî 185. 87
Madhyadeça 112. 17. 27
madhyama 288 (Atri). 98
— kâṇḍam 131. 32

madhyamikâ 98. 332
madhyavallî 173
manaû 282 arab.
Manittha 278 (auch mit ṇ)
Manu 149. 228 (Fisch). 95 (svâyambhuva)
— Gesetzbuch des 21. 79. 80. 112. 58. 200. 55. 62. 67. 85. 94—300. 25. 38
— sûtram 110
mantra 8 (= veda). 192
— râja 185. 86
Mammaṭa 249
(asura) Maya 270. 71. 78. 93
Marîci 262
Maru 205
marutas 44
markaṭa 228
Malayadeça 60
mallaka 223
Mallinâtha 212. 26
Maçaka 82. 83
mahâkaṇha 323
mahâkâla 226
mahâkaushîtakibrâhmaṇa 51
mahâjâbâla 181. 202 (Mahâj.).
mahâdeva 49. 121. 36. 87. 88
Mahâdeva 110. 11 (Comm.). 157 desgl. 280 astr.
mahân âtmâ 255
— devaḥ 136
mahânâga 322
Mahânâma 313
mahânârâyaṇopanishad 171
mahâbrâhmaṇa 81. 153
Mahâbhârata 202
mahâbhâratam 4. 26. 37. 40. 43. 49. 62. 138. 50. 201—5. 22. 23. 60. 67. 96. 97. 300—1. 21. 38
mahâbhâshya 236—42
Mahâmeru 102
mahâyânasûtra 318. 19
mahârâja 153
mahâvaṅsa 312. 13
mahâvâkyamuktavalî 171
mahâvishṇu 185
Mahâvîra 316 (jain.)
mahâvîracaritra 224
Mahâvṛisha 77. 163
mahâvaipulyasûtra 318. 19
mahâvyutpatti 337 (buddh.)
mahâçâla 178
mahâçramaṇa 234
Mahidâsa 52. 77
mahishî 126
Mahîdhara 119 fg. 28. 57
Mahendra 311. 14. 15
Maheçvara 280 astr.
mahopanishad 171. 85
mahoraga 322
Mâgadha 86
— deçîya 86. 124. 56
mâgadha 123. 24. 52. 63
mâgadhî 249 (rîti)
— Sprache 314. 15. 16
Mâghakâvya 213
Mâṇḍavya 66
Mâṇḍûkâyana 58
Mâṇḍûkî çikshâ 54. 66. 67
Mâṇḍûkeya 53. 54. 61. 124
Mâṇḍûkyopanishad 178. 85. 86. 318
Mâtṛidatta 111
mâtṛimodaka 160
mâtrâ 177 (om). 78
Mâthava 149
Mâdravatî 139
Mâdrî 139
Mâdhava 45. 52. 129. 252. 60. 80
— deva 46
mâdhavâs 105. 84
Mâdhuki 148
mâdhurî 100
mâdhyaṃdina 117
Mâdhyaṃdina 11. 116 fg. 48. 59. 60
Mâdhyaṃdinâyana 116
Mâdhyaṃdini 117
mâdhyamika 329
Mâdhyamikâs 240
Mânava 149 (Çaryâta)
Mânavam, °vâs 100. 1. 10. 12. 298. 304
Mânavagṛihya 21. 112. 296
Mânavaṃ dharmaçâstram 21. 295 fg.
mânasâra 293
Mânutantavyau 148
Mâya-mata 293
mâyâ 303
Mâyâdevî 303
mâra 167. 323
Mârkaṇḍeyapurâṇa 208
mâlatîmâdhavam 224
Mâlava 218. 31
Mâlavakâcârya 277
mâlavikâgnimitram 221. 24
mâlâmantra 185
Mâhaki 170
Mâhitthi 148
Mâhisheya 113
mitâksharâ 119. 300
Minanda 266
Milinda 326
mihira, Mihira 279 (. 338)
mîmâṅsakâs 113. 257
mîmâṅsâ 134. 76. 252. 56. 57
mîmâṅsâ-kṛit 257

mîmâṅsâ-sûtra 256. 57
mukâriṇâ 282 arab.
mukâvilâ 282 arab.
mukta 185
muktam, amuktam 37
muktikopanishad 171
mugdhabodha 243
Muñjasûnu 60
Muṭibha 148
Muḍimbha 148
muṇḍakopanishad 175. 76
muṇḍop. 175. 82
muthaçila 282 arab.
mudrârâkshasam 224
muni 143
munthahâ 282 arab.
muhûrta 167
Mûjavant 163
mûrdhâbhishikta 241. 42
mûlasûtra 316 (jain.)
mûsarîpha 282 arab.
mṛichakaṭî 217. 22. 24. 67. 325
mṛityumṛityu 185
mṛityulaṅghanopanishad (?) 189
mrityulâṅgala, °lâṅgûla 189
meghadûta 94. 225. 26
Medhâtithi 57
Meru 102
meshûraṇa 273
Maitram 100. 6
maitrasûtram 110
Maitrâyaṇîputra 78. 109. 303
Maitrâyaṇîya 97. 101. 9. 12
Maitrâyaṇopanishad 106—9. 72. 85. 304. 25
Maitreya 107. 109
Maitreyî 61. 109
— Frau Yâjnavalkya's 141
Mainâga 102
moksha 179
Moggallâna 247
mauṇḍyam 255. 325
Mauda 166
Maudgalya 136
Maudgalyâyana 216
mauna 143
√mlech 196
yaksha 108. 322
Yakshavarman 234
yajuḥsaṃhitâ 9. 10
yajurveda 8. 49. 94 fg. 134
— °dâmnâye 160
yajus 8. 9 s. çukla
— Zahl der 133
yajnâvakîrṇa 75
yajnopavîtam 178
yama 40
yamasabhîya 210
yamayâ 282 arab.
Yamunâ 74
Yavana 195. 204. 5. 31. 37. 40. 69. 70. 78 (astr.). 87
— priya 237
— vṛiddhâs 261
Yavanânî 237. 335. 36
yavanikâ 224
Yavanî 237. 69
Yavaneçvara 276
yavaneshṭa 237
Yaçoga (!), Yaçogopi 156
Yaçomitra 122
Yaskâs 45
yâjushî 181
yâjnavalkîyakâṇḍam 140. 42 fg. 253. 55
Yâjnavalkâni brâhmaṇâni 105. 43. 44
Yâjnavalkya 36. 115. 33. 36. 38. 39 41—46. 60. 80. 86. 253—55. 304. 5
—'s Gesetzbuch 158. 222. 67. 97. 99. 300
yâjnika 257
Yâjnikadeva 157
yâjniky upanishad 103
yâtuvidas 134
yâtnika 329
yâtrâ 278 (astr.)
Yâdva 3
Yâvana 237
Yâska 26—28. 34. 45. 46. 66. 93. 97. 100. 42. 55. 58. 201. 32. 33. 53. 95.
yuga (vier) 76. 125. 76. 206. 64. 95
— fünfjähriges 125. 264
— purâṇa 231. 69
Yudhishṭhira 202. 3. 5. 305
— Aera des 219. 78
yoga 106. 73. 75. 78—80. 83. 253 —56. 83. 304
— s. sâṃkhyayoga
— tattva 182. 83
— çâstra 316. (jain.)
— çikshâ (!), çikhâ 182. 85
— sûtra 254
yogâcâra 329
yogin 178. 256
yaudha 85
rakta 86
raghuvaṅça 212. 25
Raṅganâtha 276
ratna (neun) 218. 44. 79
rathasûtra 293
Rabhasa 244
ratnâvalî 224. 333
rahasyam 131 (Çatap. Br.)
Râjagriha 306. 14

râjataraṃgiṇî 230. 35 fg. 306
râjaputra 104
râjasûya 59
Râjastambâyana 133
Râjaçekhara 224
Râṇâyana 58
— °nîputra 73. 84. 87. 332
— °nîyâs 71. 87
Râta 66
Râma 149. 86. 209
— als Vishṇu 211
— Aupatasvini 148
Râmakṛishṇa 158
Râmacandra 64
râmatâpanîyopanishad 186
Râmânuja 186. 87
Râmânanda 187
râmâyaṇam 4. 40. 208—11. 21. 23. 23. 67. 338
Râmila 221
Râvaṇa (Comm.) 46. 72
râvanabadha 213
râhu 80. 267. 68
Râhula 268
rîti (Stylarten) 249
rudra 44. 107. 21. 22. 36. 78. 255. 323
— neben vishṇu und brahman 107. 78
— jâbâla 181
Rudradatta 111
Rudraskanda 88. 93
rudrâkshajâbâla 181
rudropanishad 171. 88
rûpa (Münze) 222
Reṇudîkshita 157
revatî 265
Revâ 136.
Romaka 271
— pura 271
— siddhânta 271. 76. 78
romakûpa 271
Raumya 271
Rauhiṇâyana 133
°lakshaṇa 284
Lakshmaṇasena 334
— Aera des 334
Lakshmîdhara 280 astr.
Lagaḍâcârya 66
Lagata, °dha 66. 266. 76
laghu 298
— atri 288 med.
— âryabhaṭa 275
— kaumudî 243
— jâtaka 278
— jâbâla 181
— parâçara 298 jur.
— bṛihaspati 298 jur.
— çaunaka 298 jur.
Laṃkâ 86
lalitavistara 217. 74. 305. 10. 19
Lâghula 268
Lâṭa 83. 276
Lâṭika 83
Lâṭî (rîti) 249
Lâṭyâyana 58. 83—87
Lâḍhâcârya 66. 76. 276
Lâbukâyana 58. 258
Lâmakâyana 58. 84. 258
— °ninas 14. 110
liñgapurâṇa 208
Lichavi 294. 95. 303
lipi 238
liptâ 272
lîlâvatî 280 astr.
leya 272
loiya (laukika) 263
Lokâyatâs 263
Logâyatam 253
lohita 86
Laukâksha 105
Laukâyatika 263
Laugâkshi 110. 12. 14. 55. 332
— sûtram 110. 332
vaïsesiyam 253
vañça 133. 40. 42. 44
— nartin 125
— brâhmaṇa 81. 82
Vajra 278
vajranakha 185
vajrasûcyupanishad 179
Vaḍavâ 61
Vatsa 34
vada (?) 165
vaditar 196
vayovidyâ 283
Varadatta 60
Varadarâja 83. 92 (ved.). 243 (gr.)
Vararuci 218. 19. 46 (Vikrama); — 91 (phullasûtra). 113 (taitt. prât.). 223. 43 (prâkṛitaprakâça). 239 (vârtt.). 244. 46 (lex.)
Varâhamihira 218. 19. 72. 77—79. 83—86. 92. 93. 97
varuṇa 38
varga 33
varṇa 19. 179
— sûtra 336
varṇikâ 263
Vardhamâna 243
Varsha 234
Valabhî 213. 31
Valibandha 215
°vallî 103. 73
Valhika 136. 49. 63 (so!)
Vaça (-Uçînara) 49

Vasishṭha 34. 41. 58. 136. 80
— plur. 136
— siddhânta 276. 77
vasu (plur.) 323
Vahlika 163 (lies Valhika)
vâkovâkyam 134. 35. 41
vâkyapadîyam 242. 43
Vâgbhaṭa 288 med.
— vṛiddha° 288
vâc 81. 251
— (pûtâ) 196
Vâcaknavî 61. 143
Vâcaspatimiçra 263
vâja 115
vâjapeya 59
Vâjaçravasa 174
vâjasani 115
Vâjasaneya 115. 42. 44. 45
Vâjasaneyakam 111. 15. 60
Vâjasaneyinas 89. 115
vâjin 115
Vâñceçvara (?) 111
vâta 285
Vâtsîputra 78. 153. 303
— °trîya 153
Vâtsya 155. 285
Vâtsyâyana 261. 63 (phil.). 85 (erot.)
— Pañcaparṇa 285
Vâdhûna (?) 110
vânaprastha 30. 182
Vâmakakshâyaṇa 133
Vâmadeva 34
Vâmana 93 (sâmaved.). 243. 336 (gr.). 249 (rhet.).
Vâmarathya 155
Vârâṇasî 180. 81
vârâhamantra 186
vâruṇy upanishad 103
Vârkali 36 (°linas). 136
vârttika 239
Vârshagaṇya 84. 332
Vârshṇa 148
Vârshṇya 148
Vârshyâyaṇi 58
vâlakhilya 34. 35
Vâleya 155
Vâlmîki 113 (taitt.). 208
Vâshkala 35. 61. 68
— çruti 57
Vâshkalopanishad 56. 57. 172
vâsava 323
vâsavadattâ 229
Vâsishṭha 136
vâsishṭhasûtra 87. 296. 300 (dharma)
vâsudeva 151. 84. 86. 87. 202
Vâsudeva 158 (Comm.)
vâsudevaka 202
vâstuvidyâ 293
vâhîka s. bâh°
Vikrama 218. 19. 20. 22. 44. 78. 79. 87
— Aera des 218 fg.
— caritra 218. 19. 86
Vikramâṅkacarita 231
Vikramâditya 218. 19. 22. 31. 44
Vikramârka 231
Vicitravîrya 43
vichinna 242
vijaya 156
Vijayanagara 45. 46
Vijayanandin 276
vijita 156
Vijnânabhikshu 254
vitânakalpa 169
°vid 134
vidagdha 36. 229
Vidagdha 36. 143
vidut (!) 165
Videgha 149
Videha 10. 36. 74. 136. 42. 210. 303 s. Kosalavideha
viddhaçâlabhañjikâ 224
vidyâ 134. 35. 37. 41. 283. 84
— (trayî) 8. 79. 133. 208
Vidyânagara 46
Vidyâraṇya 46. 59. 188
vidhi (sâma°) 81. 92 (fünf)
— (ved.) 262
vidhâna 36, s. ṛig°, sâma°
vidheya 262
vinaya (buddh.) 217. 309. 11. 24 fg.
Vinâyaka 52 (Comm.). 67 (desgl.)
Vindhya 55. 301. 2
viplâvita 242
vimalapraçnottaramâlâ 310
Vivasvant 160
vivâhapaṭalam 278
viç 19. 41
— pati 41
Viçâkhadatta 224
Viçâla 52
viçesha 262
Viçvakarman 293 (°rmîyaçilpa)
viçvakarmaprakâça 293
viçvakosha 222
Viçvanâtha 261 phil.
viçvavada 165
Viçvâmitra 34. 41. 58. 180 (upan.). 290 (dhanurveda)
Viçveçvara 187 (Comm.)
vishavidyâ 283
vishṇu 107. 40. 73. 78. 83. 87. 207
— neben rudra und brahman 107. 78, neben çiva und brahman 185. 97
— Gesetzbuch des 188. 296. 300

Vishṇugupta 278
Vishṇucandra 276
Vishṇuputra 65
vishṇupurâṇa 208
Vishṇuyaças 91
Vishvaksena 201
vîjagaṇita 280
vîracaritra 291
Vîrabhadra 271
vîsûka 216
vuttodaya 312
vṛitti, °kâra 100
vṛitra 322
vṛiddha 288. 98
— âtreya 288 med.
— garga 170
— gautama 222. 99 jur.
— dyumna 151
— parâçara 298 jur.
— bhoja 288 med.
— manu 297
— yâjnavalkya 300
— vâgbhaṭa 288 med.
— suçruta 288 med.
— hârîta 288 med.
vṛihant s. bṛihant
Vṛishṇi 202
veṇîsaṃhâra 224
Vetâlabhaṭṭa 218
vetâlapañcaviṅçati 231
veda 8. 25. 63. 159. 92. 262 (dreifach)
— çâkhâ 103
vedâñga 27. 65. 161. 76. 291
vedâtharva 165
vedânta 52. 56. 175. 79. 257
— sûtram 175. 76. 262
veyagâna (!) 71
veçi 273
Vaikhânasa 110. 11
Vaicitravîrya 99
Vaijavâpa, °pâyana 157. 58
vaitânasûtra 168
vaidarbha (rîti) 249
Vaidarbhi 177 (Bhârgava)
Vaideha 294. 95
vaidyakam 283
vaibhâshika 329
vaiyâkaraṇâs 28
Vaiyâgrapadîputra 117
Vaiyâgrapadya 117
Vaiyâsaki 201
Vaiçampâyana 37. 45. 62. 63. 96. 97. 102. 50. 201
vaiçeshikam 253. 54 (kâs)
vaiçeshikasûtram 232. 61. 62
vaiçravaṇa 137
vaishṇava (makha) 140
Voḍha 253
Vopadeva 243
vyâkaraṇa 27 (añga). 91
— sûtrâṇi 232
— buddh. 320
vyâkṛi 192
vyâkhyâna 135. 41
Vyâghrapâd 117
Vyâghramukha 277
Vyâḍi, Vyâli 244. 336
vyâvahârikî 192
Vyâsa Pârâçarya 102. 201. 57. 60
— Bâdarâyaṇa 260
— Vater des Çuka 260
— Verf. des çatarudriya (!) 122
— 67 (Lehrer des Shaḍguruçishya)
— (smṛiti) 301
— sûtra 260
Vraja 187
vrâtîna 85. 86. 163
vrâtya 85. 86. 122—24. 56. 62. 63. 96
— gaṇa 214
— stoma 73. 86. 88
Çaka 204. 5. 37. 78. 304. 10
— -Aera 220. 78 (°kâla, °bhûpakâla, Çakendrakâla). 79. 80
— nṛipânta 277. 78
Çakuntalâ 138
— (Drama) 223. 24. 333
çakti 189. 309. 29
Çaktipûrva 278 astr.
çakra 323
çaṃkara 323
Çaṃkara 46. 52. 56. 80. 81. 103. 6. 28. 45. 54. 76—79. 82. 85—88. 205. 59. 60. 85 (erot.). 328
— miçra 261
— vijaya 260
Çaṃkarânanda 131. 88
Çañku 218
Çañkha 63. 293. 96. 300 (dharma)
çatapatha 129. 32
— brâhmaṇam 129 fg. 294. 303
çatarudriyam 119. 72. 87. 88
Çatânanda 279
Çatânîka 138
Çatruṃjayamâhâtmya 231. 316
çani 108
Çaṃtanu 43
Çabarasvâmin 258
çabala 38
çabdânuçâsana 233. 43
Çambûputra 78
Çaryâta 149
çarva 194
Çarvavarman 243
Çalâtura 235

çâstra 14. 73. 134
Çâkaṭâyana 51. 159. 68. 233. 34. 43
Çâkapûṇi 93
Çâkala 35. 36. 68. 331
— (Sâgala) 326
Çâkalaka 35. 331
Çâkalya 10. 35. 36. 54 (zwei Ç.). 61. 159 (gramm.). 80
— Vîdagdha 36. 143
Çâkalyopanishad (?) 180. 85
Çâkâyaninas 35. 36. 105. 33. 47. 52. 304
Çâkâyanya 107. 8. 52. 304. 28
çâkta 189
Çâkya 35. 147. 52. 202. 303. 26
çâkyabhikshu 86
Çâkyamuni 108—9. 52. 86. 252. 329
çâkhâ 10. 197
Çâṅkhâyana 58. 61
— grihyam 192
— pariçishṭam 68
— brâhmaṇam 48—52
— sûtra 48
— °nâraṇyakam 54. 146
Çâṭyâyana 58. 112. 42
— °nakam 84. 111
— °ni, °ninas 14. 84. 89. 91. 104. 5. 33. 261
Çâṇḍilya 78. 84. 87. 88. 90. 133. 46. 47
— 159 (smṛiti)
— sûtra 255. 61
— °lyâyana 58. 84. 133.
çâtapathikâs 94
Çâṃtanava 243
çântikalpa 169
Çâmbuvi 14. 89
çâmbhava 189
Çâriputra 303
çârîrakamîmâṅsâ 257
Çârṅgadeva 291
Çârṅgadhara 227 (paddhati). 334
Çâlaṃkâyana 58. 82
— °jâ 106
— °ninas 14. 84. 105
Çâlaṃki 106. 235
Çâlâturîya 235
Çâlivâhana 219. 31. 78. 79
Çâlihotra 285
çikshâ 27. 65—67. 91. 332 (Cârây.)
— vallî 103. 72
çiras (upanishad) 188
Çilâditya 231
Çilâlin 214
çilpa 215
çiva, Dienst des, 4. 49. 121. 22. 73. 83. 87. 207. 26. 323. 27
— aus agni und rudra 176.
çiva neben brahman und vishṇu 185. 97
çivatantra 294
Çivayogin 67
çivasaṃkalpopanishad 119. 72
çiçukrandîya 210
Çiçupâlabadha 213
çiçna 126
çiçnadeva 322
√çu 194
Çuka, Sohn des Vyâsa, 201. 60
çukra (Venus?) 108. 267
— yajûṅshi 114
çukriya 119. 60
— kâṇḍa 115
çuklâni yajûnshi 114. 45. 60
Çuṅga 36
çuddha 185
Çunaka 36. 37
Çunaḥçepa 51. 60
Çumbha 223
çulvasûtra 111. 274. 92
çushṇa 322
çûdra 19. 85. 123. 24. 294
Çûdrâs 163
Çûdraka 222. 23. 31
çûnya (Null) 274
Çûlapâṇi 184
Çesha 111 (Comm.). 254 (phil.)
Çaityâyana 58
Çailâli 148. 214
çailâlinas 214
çailûsha 123. 214
Çaiçiri 35
Çaiçirîya 35. 36
Çauṅgâyani 82
Çaucivṛikshi 84. 90
Çaunaka (ṛigv.) 26. 35—37. 53. 58. 61. 64. 67. 68. 93. 159
— (ath.) 166. 68. 75. 78. 80. 83
— (mahâbhârata) 201. 37
— Indrota 37. 139
— Svaidâyana 37
— gṛihya 60 (ṛigv.)
— vartita 175 (ath.)
— laghu° 298 (smṛiti)
çaunakîyâ 168. 75. 80
çaunakopanishad (?) 182
çaubhika 215; s. saubhika
Çaubhreya 155
Çaulvâyana 58
Çyâparṇa 196
çyena 85
√çram 29
çramaṇa 29. 143. 53
çramaṇâ 325
çrî Ananta 156
çrî Câpa 277

Çrîdatta 156
Çrîdharadâsa 334
Çrîdharasena 213
Çrînivâsa 46
çrî Dharmanâbha 213
Çrîpati 59
çrîmaddattopanishad 182
çrî Vyâghramukha 277
Çrîshena 276
çrî Harsha, König 221. 24
— 213 (naishadhacar.)
çrî Hala 161
√çru 15
Çrutasena 139. 50
çruti 15. 17. 18. 75. 89. 106. 65 (plur.). 76
çreshṭha 140
çrautasûtra 17
çleshman 285
çloka 76. 79. 80. 107. 9. 34. 35. 41
Çvikna 146
Çvetaketu 55. 78. 136. 46. 47. 52. 285 (erot.). 303
Çvetâçvatara 106
— °ropanishad 106. 72. 83. 253. 55. 367
shaṭcakropanishad 186
shaṭtriṅçat (smṛiti) 298
shaḍaçîti (smṛiti) 298
Shaḍguruçishya 36. 67
shaḍbhâshâcandrikâ 336
shaḍviṅçabrâhmaṇam 75. 81
shaṇṇavati (smṛiti) 289
shashṭitantram 253
shashṭipatha 129. 32
saṃ = saṃvat (aber welche Aera?) 156. 220. 333
saṃvat-Aera 220. 78. 333
Saṃvarta (smṛiti) 297
saṃvartaçrutyupanishad 171. 81
saṃskâra 112 (sechszehn)
— (gramm.) 159
— gaṇapati 158
saṃskṛitabhâshâ 193. 94
saṃsthâ 72
saṃhitâ (ved.) 8. 9—11. 15. 23—25
— (phil.) 82
— (astr.) 277. 78
— kalpa 169
— pâṭha 54. 65
— °topanishad 37 (brâhmaṇa). 81. 82 (sâmav.). 103. 72 (taitt.)
sakalâdhikâra 293 arch.
saṃkhyâtar 252
saṃgîtaratnâkara 291
saṃgraha 131 (Çatapatha Brâhmaṇa). 244 (gramm.)
saṭṭhitantam 253
sattram 72. 83. 87. 88. 154
sattrâyaṇa 111
Satya 278 astr.
Satyakâma 78. 144. 46. 48
Satyavâha 175
Satyâshâḍha 110. 11. 12
Sadânîrâ 149
saduktikarṇâmṛitam 334
saddharmapuṇḍarîka 319 (310)
Sanatkumâra 78. 182; — 293 (archit.)
Sanandanâcârya 254
saṃdhi 25
saṃnipâta 337 (buddh.)
saṃnyâsopanishad 181
saptarshi (smṛiti) 298
saptaçatakam, saptaçatî 227. 28
sapta sûryâs 268. (267)
samânam â 145
samâsasaṃhitâ 277
sampradâya 169
samrâj 136
sarasvatî 81 (vâc)
— vyâkaraṇam 243
Sarasvatî 3. 42. 58. 73. 88. 112. 33. 49. 56. 331 (Indus)
— kaṇṭhâbharaṇam 334. 36
sarga 213
sarjanam 250
sarpa 322
sarpavidas 134
sarpavidyâ 137. 200. 83. 322
sarvadarçanasaṃgraha 252. 336
sarvamedha 59. 119
sarvânukramaṇî 67
sarvânnîna 325
sarvopanishatsâropanishad 179
Salva 133. 47. 96
sahama 282 (arab.)
Sâgala 326
Sâketam 240. 69
Sâṃkṛityâyana 284 med.
sâṃkhya 106. 7. 19. 52 (Çatap.). 74. 77. 83—85. 252—56. 59. 302 fg. 25. 28
— pravacanam 254
— pravacanasûtram 254
— bhikshu 86
— yoga 177. 84. 255. 56
— sâra 254
— sûtra 254
(Gautamaḥ) Sâṃkhyaḥ 302
Sâṃkhyâyana 51. 332
Sâṃjîvîputra 145
Sâti 82
Sâtyayajna, °jni 148
Sâtrâjita 138
Sâpya 74

sâmajâtaka 319 buddh.
sâmatantram 91
sâman 8. 9. 70. 72. 134
— Zahl der 133
sâmayâcârikasûtra 20. 296
sâmalakshaṇam 91
sâmavidhi, °vidhâna 81. 82. 296. 336
sâmaveda 49. 68. 134
sâmasaṃhitâ 9. 10. 68—72
sâmastam 293
Sâyakâyana 105. 33. °ninas 105
Sâyaṇa 45—47. 52. 75. 81. 100—1. 4. 11. 54. 66. 367
sâratthasaṃgaha 337 med.
sârameya 38
Sârasvatam 243 (gramm.)
Sârasvata pâṭha 114
Sâvayasa 148
sâhityadarpaṇam 248. 336
siṅhasanadvâtriṅçikâ 218. 19. 31
Siddhasena 278 astr.
siddhânta 273. 76. 77. 88 astr.
— kaumudî 243
— çiromaṇi 280
Sîtâ 149. 209
Sukanyâ 149
Sukhavatî 326
suttanipâta 312
sutyâ 72
Sudâman 74
Sudyumna 138
sunaphâ 272
sundarîtâpanîyopanishad 189
suparṇâdhyâya 190
Suparṇî 149
Suprabhadeva 213
Subandhu 229
Subhagasena 269
Subhadrâ 126. 27. 49
sumanasantaka (?) 225
Sumantu 62. 63. 165
sura 108. 322
Surâshṭra 83
Sulabha 61
Sulabhâ 61
Suçravas 40
suçrut 285
Suçruta 284—89
— vṛiddha 288
sûkta 33—35. 137
sûta 123
sûtra 8. 16 (etymol.); — 32. 62. 232 (chandovat). 303. 9
— 141 (Stellen im brâhmaṇa)
— 309. 11. 16. 18 fg. (buddh.)
— 141. 78 (= brahman)
sûtradhâra 216. 93
Sûrya 67 (Comm.)
sûrya 44 (Gott)
— prajnapti 316 (jain.)
— siddhânta 266. 75—77.
— °opanishad 171. 88
(sapta) sûryâs 268 (267)
sûryâruṇa (smṛiti) 298
Sṛiñjaya 136. 46
setubandha 213
Saitava 66
Saindhava, °vâyana 163
sobha, °nagaraka 215
soma 69 (Gott)
— (Opfer) 72. 118
Somadeva 220
Someçvara 291 mus.
Saujâta 303
Sauti 37
sautrântika 329
sautrâmaṇî 118. 20. 31. 34
saubhika 215; s. çaubhika
Saumâpau 148
Saumilla 221
saurasiddhânta 276
saulabhâni brâhmaṇâni 61. 105
Sauçravasa 116
Sauçrutapârthavâs 285
skanda 78
— purâṇa 208
Skandasvâmin 45. 46. 87
skandopanishad 189
√skabh, stabh 250
stûpa 292. 326
stotram 73
stoma 73. 89
staubhikam 69
sthavira 84. 113. 325
sthânaka 98
Sphujidhvaja (?) 276
sphuṭasiddhânta 277
smaradahana 225
smârtasûtra 18. 20. 36 (Çaun.). 112
smṛiti 18. 20—22. 89
— çâstra 21. 158. 294
Srughna 254
svaraparibhâshâ 91
svâdhyâya 8. 102. 59
svâbhâvika 329
°svâmin 87
svâyambhuva 295
Svaidâyana 37
haṅsanâdopanishad 182
haṅsopanishad 181
hadda 282 arab.
Hanumant 291
hanumannâṭaka 220
Haradatta 98. 296

hari 184 (vishṇu). 323 (indra)
Hari 242. 43 gramm.
harija 272 (griech.)
harivaṅça 37. 205. 6
Hariçcandra 200
Harisvâmin 87. 154
Hariharamiçra 157
çrî Harsha (König) 221. 24
— 213 (naishadhacar.)
— carita 231. 333
çrî Hala 161
halabhṛit 209
Halâyudha 66 (metr.). 247 (lex.)
hastighaṭa 129
Hâridravikam 97
Hârîta (Kṛishṇa) 54
— 288 med.
— vṛiddha° 288 (med.)
— (dharma) 296. 300
Hâla 227
Hâleya 155
Hâstinapura 202
hitopadeça 229
hibuka 273
Himavant 55. 287
himna 272
Hiraṇyakeçi 110. 12
— çâkhîyabrâhmaṇam 101
Hiraṇyanâbha 177
Hutâçaveça 284
Hûṇa 260
hṛidroga 272
heṭṭhâ 98
Hemacandra 243(gr.). 47(lex.). 316(jain.)
helayas, helavas 196
Helârâja 367
heli 272
Haimavatî 81. 173
Hairaṇyanâbha 139
Hailihila 202
hotar 14. 73. 95. 98. 120. 21
horâ 271. 72; — °çâstra 272. 78
hautraka 111
Hrasva 124

αἰγοκερως 272
Aegypten, Handel nach, 3
Aeren, indische 220. 78. 333. 34
Ahriman (und Mâra) 323
Akbar 302
Albîrûnî 66. 206. 19. 55. 56. 66. 71. 72. 75—81. 84. 92
Alexander 4. 6. 29. 30. 33. 196. 238. 69. 335. 36
Alexandrien 274. 329
Alexandrinus (Paulus) 271
Algebra 273. 74. 77
Alkindi 281. 82
Ἀμιτροχατης 269
Amulett 225
Amyntas 326. 68
ἀναφη 272
Andubarius 273
Anfangsbuchstaben der Namen zur Bezeichnung der Zahlen 274, der Noten 291
Antigonus 196. 269
Antiochus 196. 269
ἀφροδιτη 272
Aphrodisios (?) 276
ἀποκλιμα 273
Apollodotos 205
Apollonius von Tyana 225. 70
Apotelesmata 278
Araber, Astronomie 273—75. 81. 82
— astronomische Ausdrücke 281. 82
— Handel 237
— Medicin 284. 88. 89
Araber, Musik 291
— Philosophie 256
— Zahlzeichen 274
Archimedes 274
Ardshababr 273. 77
arenarius 274
ἀρης 272
Arim, Arin, coupole d' 275
Aristoteles 251
Arithmetik 273. 74. 77
Arkand 277
Arrian 4. 117. 51
Arsaciden 338
ars amandi 285
Asklepiaden, Eid der 287
ἀστρονομια der Inder 33
Atome 261
aux, augis 275
Avesta 6. 39. 165 (indische Namen der Theile des). 322
Avicenna 290
Babrius 228
Babylon 2. 265
Bagdad 273. 89
Baktrien 224 s. Vahlika
Bali, Insel 205. 12. 25
Bardesanes 329
Barlaam 327
Bashkar 280. 81
βασιλευς, Basili 326. 68
Basilides 329
Basilis 269
bengalische Recension 211. 23. 24

Bettelwesen, religiöses 255
Bhabra, Missive von 311. 313. 14
Bihâri Lâl 228
Βοδδα 329
Boethius 274
Βραχμαναι 30
Buddhisten, Buddhismus 3. 4. 21. 24. 29. 86. 87. 109. 22. 53. 67. 83. 222. 45. 53. 54. 65. 94. 95. 98. 302 fg.
buddhist nuns 299
Bundehesh 265
Caesar 205
Ceylon 209. 307. 11. 12. 14
— Medicin in 337
Cambodia 194
Chaldäer, Astronomie 265. 337 (Xarustr)
Chaos 250
Chinesen, Angaben über Kanishka's Zeit 306
— Mondhäuser 264. 65. 337 (Kio-Reihe)
— Reisende s. Fa Hian, Hiouan Thsang
— Uebersetzungen 246 (Amara). 310. 19. 20 (buddh.)
Chirurgie 288
χρηματισμος (!*κενοδρομος*) 273
christl. Einflüsse 78. 206. 55. 320. 27. 67
christlicher Ritus, beeinflufst vom buddhistischen (u. umgekehrt) 326. 27
christliche Secten, indischer Einflufs darauf 256. 329
Chronicon Paschale 273
Citate, Text darin 198. 297
Clemens Alexandrinus 326
Commentare, Sicher. d. Text. durch 198
Constantius 273
Copisten, Fehler der 198
Credo-Formeln 183
Curtius 151
Cyclus zu 5 und zu 6 Jahren 125. 264
Damis 270
Dâra Shakôh 302
Deimachos 269
δεκανος 272
Dekhan 4. 6. 209. 301
dekhanische Recension 225
Delphin, Emblem d. Liebesgottes 269. 368
Δημητηρ 38
Demiurgen 250
denarius 246. 324
Dhauli 195. 314
Diagramme 329
Dialekte 6. 192 fg. 314. 15. 19
διαμετρον 273
διδυμος 272
Diespiter 38
Dio Chrysostomos 202. 5
Dionysios 269
Διονυσος 6
δορυφορια 272
δραχμη 246
dravidische Wörter 3
Dsanglun 308. 10. 68
Dschehân 302
Dschehângir 302
Dschemschîd 40
durr i mufassal 291
Dulva 217
δυτον 273
Einwanderung der Ârya nach Hindostan 42. 43
εἰσαγωγη 271. 72
5 Elemente 251
Embryo 177
ἐπαναφορα 273
Erbrecht 296. 97
Fa Hian 234. 319
Felseninschriften 195
Ferêdûn 39
Festspiele, religiöse 211. 15
Firdûsî 40
Firmicus Maternus 271
Fortunatus 283. 337 (Säckel des)
Fuchs, der Thierfabel 228
fünfjähriger Cyclus 125. 264
Galenus 327
gamma, gamme 367 (mus.)
Ganges 42; — Mündung 210. 65
Geheimhaltung 54
Geometrie 274
ginunga gap 250
Gewichte 177. 287
Girnar 195. 315
Glocken 326
Gnostiker 256. 329
Gobar-Ziffern 274
Götter, -Trias: agni, indra, sûrya 44. 69 (a. i. soma); — brahman, rudra, vishṇu 107. 78. 185 (çiva). 97 (çiva). 295
— -Bilder, -Statuen 292. 368
— Sprache der 193
Grade, Himmels- 273
Griechen, Astronomie 169. 261. 66 fg.
— Baukunst 292. 368 (3 Style in Indien)
— Bildhauerkunst 292. 368
— Drama 224
— Einflufs auf Indien überhaupt 268 fg.
— Fabeln 228
— Handel 269
— Liebesgott 269. 368 (?)
— Medicin 287
— Philosophie 237. 51
— Schrift 237. 335. 36

griechisch-baktrische Reiche 205. 24. 32. 37. 69. 304
griechische Sklavinnen 220. 69
— Wörter 272. 73
Guido von Arezzo 291. 367. 68
Guzerate 154. 95. 224. 69
Gymnosophisten 29
Handschriften, spätes Datum der 198. 332. 33 (älteste)
ἥλιος 272
Häuser, zwölf 271. 300 (astr.)
Ἡρακλῆς 6. 151. 202. 51
Heraclius 273
Ἑρμῆς 272
Ἑρμειας 38
Hindostan 4. 6. 10. 11. 19. 42. 43. 77. 204. 9. 301. 15
Hinterindien, geograph. Namen in 195
Hippologie 285
Hiuan Thsang 234—37. 306. 19
Homer, indischer 202. 5
— Sagenkreis des 211
ὥρη 272
ὁριζων 273
humores, drei 285
Huçravaṅh 40
ὑδροχοος 272
ὑλοβιοι 30. 31. 52
ὑπογειον 273
Ibn Abi Uçaibiah 284
Ibn Baithar 284
ἰχθυς 272
Indoskythen 237. 304
Indus 10. 11. 40. 42. 235. 304
Inschriften 199. 231. 32. 44. 335
Java, Insel 205. 12. 24. 25. 45. 90. 98
Josaphat 327
Kabul 3. 196
kafu (kapi) 3
Kâgyur 310. 13. 68
Καθαια 332
Kaikavûs 40
Kaikhosrû 40
Kalila va Dimna 229
Kalmückische Uebersetzungen 310
Καμβισθολοι 97. 287
kanaresische Uebersetzung 206
Kanerki s. Kanishka
Kanheri 311
Kankah 287
Kapur di Giri 195 s. Kapardigiri
Καμβυσης 195
Kashmir 236. 40. 310. 15. 32-37. 67. 68
Kasten 10. 19. 86. 122. 23. 79. 94. 305. 8. 9. 21. 26
Kava Uç 40
Kavi-Sprache, Grund des Namens 212
κενοδρομος 273
κεντρον 272. 73
κηπος 3
Κερβερος 38
Ketzer 108
κινυρα 322
Kio-Reihe 337
Klöster 292. 99. 326
κολουρος 272
Κωφην 3
Kreislauf der Welt 308. 21
κριος 272
κρονος 272
längster Tag, Dauer des 265
landschaftliche Theilung der vedischen Schulen 71. 104. 46. 47. 77
— — sonstiger Textrecensionen 211. 23—25
— der Stylarten 249
Λαρικη 83. 276
Lât 60. 222. 29. 66. 76
Lehrer, viele, citirt 54. 84
λεων 272
λεπτη 272
Liebesgott 269. 368
Löwe und Schakal (Fuchs) 228
Μαδιανδινοι 11. 117
Magas 196. 269
Mahmud von Ghasna 271
mairya (und mâra?) 323
Μαλλοι 238
Manenopfer 61. 103. 11. 19. 20. 31
Manes 329
Manetho 278
Μασσαγα 83
mazzaloth, mazzaroth 265
Medicin in Ceylon 337
Megasthenes 4. 6. 11. 21. 30. 52. 76. 97. 117. 51. 203. 51. 69
Meherdates 338
Meilenstiefeln 283
Menandros 240. 69. 326
μεσουρανημα 273
metrische Form der Literatur 199
Missionare der Buddhisten 310. 27. 29
— christliche 327
μνημη 21
Mogolische Uebersetzungen 310
Mondhäuser 3. 32. 99. 101. 64. 245. 64—66. 70. 73. 300. 24. 37
Mondphasen 300
mündliche Ueberlieferung 13 fg. 24. 53
Münze 222. 46
Münzen, indische 232. 34. 36. 46.
Mysterien 214. 15
Mythologie, vergleichende 38. 39
Namen, Chronologie nach 31. 58. 78

133. 256. 303 (s. noch aṅga, kavi, tantra, sûtra)
Nearch 16
Nepâl 310. 30
Nerengs 61
Neu-Pythagoräer 274
nördliches Indien, reinere Sprache 28. 49. 94. 315
Noten, sieben 177. 367. 68
Null 274
Nûshirvan 229
Ophir 3
omina 75. 169. 282. 83
Ordale 79
Orissa 195. 368
Olbî 219
Ουρανος 38
Ὀζηνη 269 (s. Arin)
Ὀξυδρακαι 238
Pahlav 338
Pâli-Bearbeitung des Amarakosha 247
— des Manu 297
Πανδαια 151. 203
Pantheismus 259
παρθενος 272
Parther 331. 38
Pattalene 304
Paulus Alexandrinus 271. 72
— al Yûnânî 271
Pehlvi, Uebersetzung in 229. 85
Penjab 2. 3. 97. 224. 65. 69. 329
Periplus 4. 6
Permutationen 274
Persa-Arier 6. 147. 64. 94
Perser 3. 331. 38; — 291 (mus.). 368 (arch.)
persisches Epos 40. 204
persische Uebersetzung d. Upanishad 172
persischer Veda 39. 164. 65
persönliche Gottheit 183. 84
Πευκελαωτις 287
Pfauen, Export nach Bâveru 2. 3
Philosophenritt 368
φασις (?) 273
Philostratus 269
Phoenicier, Handel 2. 3. 265
Phoibos Apollon 292 (Typus des)
Pholotoulo 235
Phonini 235. 37
Planeten 108. 69. 266—68. 72—73. 99. 324
Platon (König) 292
Plinius 151
Plutarch 326
Polarstern 108
Πραμναι 30. 261
Prosa, gestörte Entwicklung der 199
Ptolemaios 196. 269 (zwei)
— geogr.-astr. 151. 270. 368
Quadratur des Kreises 274
Rahmen-Erzählung 230
Reliquiendienst 326
Rgya Cher Rol Pa 202. 310
Rhazes 290
Rosenkranz 326
Salomo's Zeit, Handel nach Indien zu 3
Σανδροκυπτος 234. 39
Σαρμαναι 30
Schachspiel 293. 94
Schakal und Löwe 228. 29
Schaltmonat 264. 80 (drei im Jahr!)
Schenkungsurkunde 232
Schöpfung 250. 51
Schrift 10. 13. 14. 16; — der Yavana 238. 335. 36
schriftliche Aufzeichnung 24. 159. 311. 15
Schriftsprache 194 fg.
Schulen, grofse Zahl der vedischen 157
Seelenwanderung 80. 251. 308
Seleukos 4. 269
Selige, Welt derselben 55. 80
semitischer Ursprung der ind. Schrift 16
— — der Thierfabel 228
Serapion 290
sieben Noten 177. 291. 367. 68
Sindhend 273. 77
Singhalesische Uebersetzungen 311
σκορπιος 272
Σκυθιανος 329
snake 322
Sonnengänge, Sterngrenzen d. beiden 108
Sonnenjahr 264
Speusippos (?) 276
Steinbau 292
Strabo 6. 30. 33. 262. 64
Stylarten, landschaftlich geschieden 249
Sufismus (Çûf°) 255
συναφη 272
Συραστρηνη 83
Σωφαγασηνος 269
Tagesbeginn, mit Mitternacht 272
Tandjur 226. 27. 43. 46. 63. 86. 94
Tanz 213 fg.
Tarnkappe 283
ταυρος 272
tausend-Namen-Gebete 225
Texte, Unsicherheit der 198. 241
Thierfabel 77. 228. 320
Thurmbau 292. 326
Tibeter, Uebersetzungen der 225. 29. 310. 13. 20; — s. Dsanglun, Kâgyur, Rgya Cher Rol Pa, Tandjur
Tiridates 3. 331
τοξοτης 272

Tonleiter 367. 68
τριγωνος 273
trojanischer Sagenkreis 211
tukhiîm, Pfauen 3
Urkunden 232. 99
Uebersetzungen s. Araber, Chinesen, Kalmückisch, Kanaresisch, Kavi, Mogolisch, Pâli, Pehlvi, Persisch, Singhales.
Valentinian 329
vergleichende Mythologie 38. 39
Volkssprache 6. 192 fg. 220
Weltalter 264 (s. yuga)
Yeshts 61. 322
Yima 40
Yûasaf, Yûdasf, Bûdsatf 327
Zahlbezeichnung durch Appellat. 66. 156
— durch alphabetische Reihenfolge der Buchstaben 238
— durch Buchstaben 275
Zahlzeichen m. decimal. Stellenwerth 274
Zauber-Kunst, -Salbe, -Spiegel 283
Ζευς 38
— Planet 272
Zodiakalbilder 108. 245. 66. 72. 73. 75
Zohak 39
ζυγον 272

Ambros 368
Ânandacandra 64. 75. 87
Anquetil du Perron 56. 106. 71. 72. 80
Aufrecht 16. 35. 47. 64. 88. 92. 123. 66. 208. 18. 27. 41. 43. 47. 49. 60. 61. 75. 78. 79. 85. 91. 335. 36
Bâlaçâstrin 240. 43. 48. 52. 54. 55. 61
Ballantyne 240. 43. 52. 54. 61
Banerjea 208. 52. 55. 61
Bâpu Deva Çâstrin 276. 80
Barth 275
Barthelemy St. Hilaire 252
Bayley 325
Beal 312. 19. 20. 29
F. Benary 213
Benfey 16. 24. 47. 48. 70. 72. 129. 74. 229. 86. 91. 92. 320. 26. 34. 35
Bentley 275. 85. 86
Bergaigne 367
Bertrand 219
Bhandarkar 65. 167. 235. 40
Bhâu Dâjî 243. 72—80. 335
Bibliotheca Indica s. Ballantyne, Banerjea, Cowell, Hall, Râjendra L. M., Roer etc.
Biot 264. 65
Bird 335
Böhtlingk 24. 117. 227. 33—37. 39. 40. 43. 47
v. Bohlen 291
Bollensen 48
Bopp 194. 206
Boyd 224
Bréal 39. 331
Brockhaus 229. 80
Browning 92
Bühler 54. 59. 101. 7. 11. 68. 71. 81. 88. 89. 213. 29. 31. 33. 38. 49. 77. 91. 96—98. 300. 1. 32—37. 67
Burgess, Eb. 265. 76; — Jas. 232
Burnell 3. 14. 16. 21. 24. 45. 46. 67. 71. 75. 82. 91. 100. 4. 11. 12. 14. 67. 71. 81. 82. 89. 94. 220. 29. 32. 38. 42. 63. 74. 89. 335
Burnouf 89. 122. 79. 95. 207. 16. 63. 308. 10—12. 15—18. 20. 26. 28
Candrakânta Tarkâlaṃkâra 93
Cappeller 243. 49
Carey 211
Childers 194. 312. 15. 25. 28
Clough 312
Colebrooke 46. 66. 102. 64. 67. 73. 75. 81. 219. 20. 43. 46. 47. 52. 54. 55. 59. 60. 62. 74. 77—81. 85. 88. 300. 301
Coomâra Svâmy 312
Cowell 46. 47. 55. 56. 100. 7. 8. 10. 224. 43. 51. 52. 54. 55. 59. 74. 301. 68
Cox 39
Csoma Körösi 216. 26. 86. 304. 10. 13.
Cunningham 194. 95. 220. 31. 32. 92. 333. 68
d'Alwis 312
Davids 337
de Gubernatis 39
Delbrück 48. 367
Girard de Rialle 3
Dietz 285
Donner 20. 60
Dowson 156. 232. 333
Dümichen 3
Duncker 328
v. Eckstein 107
Eggeling 232. 43. 333. 68
H. M. Elliot 256. 85
W. Elliot 171
Fauche 205. 11
Fausböll 312. 23
Feer 205. 310. 12. 19
Fergusson 232. 92. 333

Flügel 289
Foucaux 202. 6. 17. 305. 10. 19
Friederich 205. 12
Gañgâdhara Kavirâja 289
Garrez 228
L. Geiger 367
Geldner 331
Gildemeister 179. 246. 56. 89
Giriprasâdavarman 128
Paul Goldschmidt 213
Siegfried Goldschmidt 71. 213
Goldstücker 13. 16. 24. 96. 110. 44. 60. 210. 24. 38. 40. 41. 44. 59. 69. 368
Gorresio 211
Gough 252. 61
Govindadevaçâstrin 254
Grassmann 47. 48
Griffith 211
Grill 224
Grimblot 312
Grohmann 283
Grube 190
v. Gutschmid 205
Haag 221
Haas 20. 64. 93. 158. 69
Haeberlin 218
Hall 117. 208. 21. 24. 29. 31. 48. 49. 52. 54. 75. 76. 333
Hankel 274
Haracandra Vidyâbhûshaṇa 167
Hardy 312. 24
Haug 24. 27. 35. 52. 65. 67. 101. 3. 11. 67—69. 71. 79. 91. 338
Hessler 286. 87
Heymann 248
Hillebrandt 367
Hodgson 310. 11. 29. 368
Holtzmann 217. 45. 47. 97
Huc 327
Îçvaracandra Vidyâsâgara 222. 52
Jacobi 212. 21. 31. 71. 73. 78. 99
Jaganmohanaçarman 248
Jayanârâyaṇa 260. 61
Jîvânanda Vidyâsâgara 289
Johäntgen 112. 255. 96. 98. 99. 304
Sir W. Jones 291
Stan. Julien 234. 320
Kaegi 331
Kashinath Trimbak Telang 211
O. Keller 228. 29
vans Kennedy 188
Kern 66. 195. 220. 21. 31. 40. 61. 75—79. 86. 97. 307. 12. 19
Kielhorn 27. 67. 75. 105. 11. 71. 88. 229. 42. 43
Kittel 206
Klatt 330. 34
Knighton 221
Köppen 302. 27. 28. 68
Kosegarten 229
Ad. Kuhn 26. 35. 38. 38. 67
E. Kuhn 312. 15
Laboulaye 327
Langlois 47. 206
Lassen 4. 30. 83. 192. 96. 201. 2. 6. 7. 15. 16. 19. 21. 22. 31. 34. 36. 37. 43. 46. 56. 62. 64. 69. 70. 72. 75. 78. 91. 93. 94. 306—9. 11. 15. 19. 21. 28. 29
Lefmann 319
Leitner 292
Letronne 245
Liebrecht 327
van der Linde 294
Loiseleur Deslongchamps 247
Lorinser 367
O. Loth 282
A. Ludwig 267. 331
Madhusûdana Gupta 289
Maheçacandra Nyâyaratna 100. 259
Marshman 211
Mayr 297
Minayeff 3. 312. 23
E. Müller 319
Fr. Müller 337
M. Müller 16. 17. 20. 24. 33. 35. 38. 39. 46. 47. 52. 54. 60. 64. 65. 67. 69. 75. 103. 11. 17. 28. 57. 67. 71. 92. 96. 222. 38. 42. 51—53. 58. 61—63. 65. 96. 300. 6. 27
Muir 44. 227. 311. 19. 31
Nève 329
Nöldeke 338
Olshausen 331. 38
Patterson 291
Pavie 205
Pertsch 65. 331
Petersburger Wörterbuch 16. 115. 19. 23. 56. 284. 325
Pischel 223. 24. 43. 315. 33. 34
Poley 54. 154
Pater Pons 233. 72
Pramadâdâsa Mitra 248
Premacandra Tarkavâgîça 249
Prinsep 196. 245
Râdhâkânta Deva 294
Râjârâmaçâstrin 240
Râjendra Lâla Mitra 67. 71. 80. 92. 103. 4. 57. 67. 71. 75. 79. 80—82. 84. 87. 88. 90. 219. 37. 90. 93. 316. 19. 32. 35. 67. 68
Râmamaya Tarkaratna 175. 86
Râmanârâyaṇa 64. 100. 261
Râm Râz 293
Rask 312

Regnier 37. 65
Reinaud 66. 164. 219. 20. 34. 36. 46. 56. 70. 71. 74—77. 80. 81. 84. 87. 92. 327
Renan 329
Rieu 247
Roer 47. 52. 56. 59. 80. 81. 100. 3. 6. 28. 54. 71. 74. 77. 78. 248. 52. 61. 80
Rosen 47
Rost 72. 208. 97. 333
Roth 8. 24. 27. 35. 39. 42. 46. 47. 52. 69. 76. 88. 113. 24. 62. 63. 66—68. 94. 218. 19. 64. 86. 87. 89. 322
Royle 290
Sachau 271
Satyavrata Sâmâçrami 72. 319
Shankar Pandit 221
Schiefner 61. 202. 26. 29. 43. 310. 20. 26. 27. 36. 68
E. Schlagintweit 330
A. W. v. Schlegel 211. 48. 93
Schlüter 251
Schmidt 308. 10. 26. 68
Schönborn 52
Schwanbeck 21
Sédillot 265
Senart 312. 24
Speijer 20. 112. 58
Spiegel 312. 20. 26
Steinschneider 265
Stenzler 36. 60. 64. 158. 212. 22. 86. 95. 96. 98. 99
Stevenson 47. 71. 316. 33
Storck 337
Strachey 280
Streiter 60
Târânâtha Tarkavâcaspati 201. 43
J. Taylor 280
W. Taylor 171. 79. 81. 84. 87—90
Thibaut 65. 274
Thomas 232. 74
Turnour 311. 12. 26. 37
Vaux 232. 92
Vecanarâma 206
Viçvanâthaçâstrin 66
Vinson 3
Vullers 286
A. Wagener 228
Warren 316
Wassiljew 320. 29. 36. 37
Weigle 206
A. A. West 333
R. West 296. 87
E. W. West 333
Westergaard 24. 201. 18. 20. 39. 47. 303. 6. 12. 15. 23. 33
T. Wheeler 206. 69. 99.
Whish 272
Whitney 2. 25. 70. 113. 66. 68. 264. 65. 75. 76
Wilkins 245
Wilkinson 280
Williams 206
H. Wilson 48. 164. 96. 206. 8. 21—24. 29. 32. 37. 46. 53. 54. 67. 86. 88—90. 99. 304. 25. 26
J. Wilson 333
Windisch 317
Windischmann 80. 260
Wise 268. 89
Woepcke 271. 74. 75
Zimmer 367

NACHTRÄGLICHE ZUSÄTZE.

Pag. 34, 16. Delbrück macht in seiner Anzeige der „siebenzig Lieder des Ṛigveda“ in der Jenaer Lit. Z. vom 4. Decbr. d. J. p. 867 darauf aufmerksam, dafs in den Büchern 2—7 die Hymnen an Agni und Indra nach der Zahl der Verse in absteigender Linie geordnet sind. — Not. [32] Hier ist noch zu nennen Abel Bergaigne's Anzeige der „Siebenzig Lieder des Ṛigveda“ in der Revue critique vom 11. Decbr. und 18. Decbr. d. J., Alfred Hillebrandt's Abhandlung „über die Göttin Aditi“ (Breslau 1876), H. Zimmer's Abhandlung „Parjanya Fiörgyn Vâta Wodan“ in der Zeitschrift für deutsches Alterthum, neue Folge VII, 164 fg. — pag. 52. Von einer Ausgabe des Aitareya Âraṇyaka mit Sâyaṇa's Commentar, durch Râjendra Lâla Mitra ist mir soeben (30. Nov.) das erste Heft zugekommen, s. Bibl. Indica New Ser. No. 325; der Text geht bis I, 4, 1. — Not. [202] lies: Indische Skizzen p. 88. 91. — Not. [225] Bühler hat seinem Briefe aus Kashmir zufolge daselbst jetzt auch das Nîlamatam gefunden, welches Kalhaṇa benutzte, sowie die taraṃgiṇî des Kshemendra und des Helârâja; für die râjataraṃgiṇî selbst stehen wesentliche Verbesserungen in Aussicht. — Not. [248] Auch für die alaṃkâra-Literatur wird Bühler's Reise nach Kashmir sehr reiche Ausbeute ergeben; die Werke sind aus dem 9. bis 13. Jahrhundert. — pag. 255, 20 Während ich in meiner Abhandlung über die Çvetâçvataropanishad es unentschieden lassen mufste, ob für deren Zeit, speciell für das in ihr vorliegende monotheistische yoga-System eine Bekanntschaft mit den entsprechenden Lehren des Christenthums anzunehmen sei oder nicht (s. Ind. Stud. I, 423), hat dagegen Lorinser in seiner Bearbeitung der Bhagavadgîtâ (Breslau 1859) eine dergl. Bekanntschaft für dieses Gedicht unbedingt angenommen. Vom Standpunkt der literargeschichtlichen Chronologie läfst sich dagegen kein triftiger Einwand machen; auch sind einige der von ihm geltend gemachten Punkte in der That nicht ohne Bedeutung; im Grossen und Ganzen aber hat Lorinser die Tragweite seiner Beweisführung viel zu hoch angeschlagen; die Frage ist noch immer sub judice. — Not. [315] Sollte etwa das seit Guido von Arezzo übliche Wort: gamma (französisch gamme), Tonleiter, auf das gleichbedeutende sanskr. grâma (prâkr. gâma) zurückgehen und somit darin noch eine direkte Spur des indischen Ursprunges der 7 Noten vorliegen? Vergl. Ludwig Geiger's gerade entgegengesetzte Vermuthung in seiner Schrift: Ursprung der Sprache (I, 458. 1868). Die gewöhnliche Erklärung dieses Wortes ist ja freilich die, dafs es von dem Γ Gamma stammt, welches an der Spitze der 21 Töne von Guido's Skala steht, übrigens „schon mehr als ein Jahrhundert vor ihm bekannt und gebräuchlich,

wenn auch nicht allgemein“ war, s. A. W. Ambros Geschichte der Musik II, 151 (1864). Da man „in den höheren Octaven bereits ein G und g hatte, so mufste man für den gleichlautenden tiefsten Ton den griechischen analogen Buchstaben nehmen“. Dieses „mufste“ ist nun aber denn doch nicht so ganz unbedingt. Vielmehr könnte eben immerhin bei dessen Wahl und dann weiter bei der direkten Verwendung desselben im Sinne von „Tonleiter“ ursprünglich eine Reminiscenz an das indische Wort mitgespielt haben, ohne dafs übrigens Guido selbst noch etwas davon gewufst zu haben braucht. — pag. 292, 6 Es ist bemerkenswerth, dafs die am Schlufs von Târanâtha's Geschichte des Buddhismus (bei Schiefner p. 278 fg.) enthaltenen Angaben über „die Art des Entstehens der Anfertigung von Bildnissen“ ausdrücklich auf die Zeit des Königs Açoka und des Nâgârjuna als die Blüthezeit der Yaksha-Künstler und Nâga-Künstler hinweisen. In einem kürzlich in der Petersburger Akademie gehaltenen Vortrag (s. deren Bulletin vom 25. Novbr. d. J.) hat Schiefner einige „indische Künstleranekdoten“ aus dem Kâgyur mitgetheilt, in denen u. A. speciell auf die Yavana als vortreffliche Maler und Mechaniker hingewiesen wird. Ueber bildliche Darstellungen des Kampfes des Kaṅsa und Kṛishṇa s. die Angaben im Mahâbhâshya, Ind. Stud. XIII, 354. 489; und über käufliche Götterbilder zu Pâṇini's Zeit Goldstücker im „Pâṇini“ pag. 228 fg., Ind. Stud. V, 148. XIII, 331. — pag. 292, 24 Im soeben erschienenen fünften Band von A. Cunningham's Report of the Archaeological Survey of India unterscheidet derselbe (p. 185 fg.) einen Indo-Persian style, dessen Bestehen er in die Zeit der persischen Suprematie über das Industhal von 500—330 setzt, und drei Indo-Grecian styles, von denen der Ionische „prevailed“ in Taxila, der Corinthische in Gandhâra, der Dorische in Kashmir. Râjendra Lâla Mitra in vol. I seines Prachtwerkes: the Antiquities of Orissa (1875) macht freilich in patriotischem Interesse entschieden Front gegen jeden griechischen Einflufs auf die indische Baukunst etc. (auf p. 25 wird meine Vermuthung über die Beziehungen zwischen asura Maya, Turamaya, Ptolemaios, s. oben p. 270, Ind. Stud. II, 243, etwas arg verunstaltet mitgetheilt); aber auf seinen Tafeln machen z. B. die beiden Brunnennymphen pl. XVI nro. 46 einen entschieden antiken Eindruck; und die Bajadere auf pl. XVIII nro. 59 aus dem Tempel von Bhuvaneçvara, Mitte des 7. Jahrh. (p. 31), stützt sich mit der Rechten, wie es scheint, auf einen Delphin, neben dem ein Eros (?) kauert, könnte resp. recht wohl Nachbildung einer Darstellung der Venus sein (vgl. Râj. p. 59). — pag. 310 not.* u. pag. 319 not.* Soeben erschien ein von Cowell und Eggeling angefertigter Catalog der Hodgson'schen Sammlung buddhistischer Sanskṛit-Manuscripte „in the possession of the Royal Asiatic Society“. — pag. 310 not.** Aus dem Kâgyur übersetzt, hat Schiefner soeben einen Cyclus buddhistischer Erzählungen unter dem Titel: „Mahâkâtyâyana und König Tschanda Pradjota“ erscheinen lassen; die neunte dieser Erzählungen enthält (s. p. VII. 26 fg.) die nunmehr wohl älteste Relation des im Pañcatantra (IV, 6) wie hier von dem König selbst, dagegen in einer im Anhang (p. 66) mitgetheilten arabischen Erzählung aus dem neunten Jahrhundert, und sodann auch bei uns im Mittelalter, von dessen weisem Rathgeber berichteten sogenannten „Philosophenrittes“. — pag. 326 not.* Freund Schiefner macht mich darauf aufmerksam, dafs er die Identification des Namens Basili mit *βασιλευς* schon 1852 in den „Ergänzungen und Berichtigungen zu Schmidt's Ausgabe des Dsanglun“ p. 56 zu p. 256 Z. 3 des tibetischen Textes zu beseitigen versucht hat; auch seine schon von Köppen II, 28, not. 4 beanstandete Zusammenstellung von Amita mit Amyntas hält er für zweifelhaft.

Berlin, 31. December 1875.

A. W.

A. W. Schade's Buchdruckerei (L. Schade) in Berlin, Stallschreiberstr. 47.

NACHTRAG

ZUR ZWEITEN AUFLAGE VON:

AKADEMISCHE VORLESUNGEN

ÜBER

INDISCHE LITERATURGESCHICHTE

VON

ALBRECHT WEBER.

BERLIN,
FERD. DÜMMLERS VERLAGSBUCHHANDLUNG.
HARRWITZ & GOSSMANN.
1878.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Da die englische Uebersetzung der zweiten Auflage meiner „Akad. Vorles. über indische Literaturgeschichte“, welche der ursprünglichen Absicht gemäſs (s. das Vorwort p. VI) in unmittelbarem Anschluſs an das deutsche Original erscheinen sollte, erst jetzt, $2\frac{1}{2}$ Jahre danach, zur Publikation gelangt, so erschien es zweckmäſsig, ihr einen Nachtrag über das mittlerweile neu zu Tage Getretene beizugeben. Es durfte dies jedoch nicht einseitig geschehen, weil dadurch der Werth der deutschen Ausgabe der Uebersetzung gegenüber verringert worden wäre. So erscheinen denn diese Nachträge hier zunächst in deutscher Gestalt, um von hier aus dann auch in die englische Bearbeitung überzugehen.

Berlin, 24. Mai 1878.

A. W.

10, 2 fg. (und 70, 21 fg.) Gegen die gröfsere Alterthümlichkeit der Lesarten des Sâmasaṃhitâ gegenüber denen der Ṛiksaṃhitâ haben sich Burnell in der Vorrede zum Ârsheyabr. (Mangalore 1876) p. xvi fg., und Aufrecht „Hymnen des Ṛigveda" (Bonn 1877) Vorw. p. xvi. xvii ausgesprochen.

21, 23 lies: ἀπὸ μνήμης.

27, not. [17] und 67, not. [56]. Ueber die çikshâ s. Kielhorn's Abhandlung im Indian Antiquary 5, 141 fg. 193 fg. und meine Notiz dazu ebendas. p. 253.

35 not. [21]. Ueber die Vâshkala ist jetzt etwas mehr Licht geworden. Zunächst ergiebt sich aus einer Vergleichung mit der in meinem Verz. der Berl. S. H. p. 314 angeführten kârikâ: Çâkalânâṃ samânî va ity ṛicâ 'ntyâ "hutir bhavet | Bâshkalânâṃ tu tachamyor ity ṛicâ 'ntyâhutir bhavet ||, dafs die im 48. Atharvapariçishṭa (s. Ind. Stud. 4, 431) enthaltene Aufführung des çamyuvâka als des Schlufsverses der Ṛiksaṃhitâ sich eben auf die Vâshkala-Recension der letzteren bezieht. Sodann aber erhellt eine specielle Beziehung derselben zu den Çâñkhâyana-Texten, insofern nämlich zunächst im Çâñkh.-gṛihya 4, 5, 9, und zwar ausdrücklich als Ansicht des Kaushîtaki, derselbe Schlufsvers der Saṃhitâ angeführt wird. Dazu kommt, dass auch das pratîkam des ganzen Abschnittes, zu dem er gehört, und der in der Vulgata der Ṛiks. ihr letztes khilam bildet, saṃjnânam, im Çâñkhây. çrauta sûtra 3, 6, 4 sich citirt findet (fehlt in der Parallelstelle Âçval. 2, 11). Und so werden wir denn wohl endlich auch die neuerdings von Rud. Meyer (Ṛigvidhânam praef. p. xxiv) als in der Bṛihaddevatâ 3, 24 zwischen Ṛiks. 1, 73 und 74 aufgeführt nachgewiesenen elf

Hymnen (zehn âçvinâni und ein aindrâvaruṇam sûktam) den Vâshkala auf Rechnung zu setzen haben. Es erweisen sich nämlich nach Meyer deren pratîka als identisch mit denen, welche der Schol. zu Çâñkh. çr. 9, 20, 14 für das daselbst im Texte genannte: „triçatam suparṇam“ angiebt, welches seinerseits unter diesem Namen auch schon im Çâñkh. Br. selbst (18, 4) als Theil des âçvinaçastra aufgeführt wird. Hienach werden denn wohl auch die sonstigen dgl. Textstücke, die, Meyer zufolge (l. c. p. xxv fg.), sowohl in der Bṛihaddevatâ wie im Ṛigvidhâna, als zur Ṛiksaṃhitâ gehörig erscheinen, während sie weder in der Vulgata, der Çâkalasaṃhitâ, selbst noch in deren khila-Stücken sich vorfinden, den Vâshkala zugehören. In der That wird ja auch das saṃjnânam khilam, welchem der Schlufsvers der Vâshkalasaṃhitâ, s. oben, angehört, in beiden Texten erwähnt (Meyer p. xxii). Eine genaue Vergleichung der in den Çâñkhâyana-Texten citirten Ṛik-Verse würde uns hierüber viel Licht schaffen. — Ueber das neue Mspt. der Ṛiksaṃhitâ, welches Bühler in Kashmir gefunden hat (s. p. 338), s. jetzt dessen Reise-Bericht im Journal Bombay Br. R. A. S. 1877 extra nro p. 35. 36.

39 not. S. auch Myriantheus die Açvins München 1876 und James Darmesteter Ormazd et Ahriman Paris 1877.

44 not. [29]. S. Alfred Hillebrandt Varuṇa und Mitra, ein Beitrag zur Exegese des Veda, Breslau 1877.

47 not. [32]. M. Müller's einfache Textausgabe des Ṛik ist in zweiter Auflage erschienen (London 1877). Saṃhitâpâṭha und padapâṭha stehen sich hier gegenüber. Zu bemerken ist, dafs in letzterem auch diesmal wiederum, wie in den bisherigen Ausgaben Müller's, die sogenannte galita in keiner Weise markirt sind, vielmehr stets dér Text, den die betreffende Stelle das erste Mal, wo sie sich findet, zeigt, einfach wiederholt wird, ohne irgend welche Rücksicht darauf, wie die Handschriften ihrerseits dabei verfahren. Es ist dies um so auffallender, als Müller selbst, in Folge meines Hinweises auf diesen Defect in meiner Anzeige des letzten Bandes

seiner grofsen Ausgabe im Lit. C. Blatt 17. April 1875, in einem anderthalb Jahr später ebendaselbst 16. Dec. 1876 erschienenen Artikel die kritische Bedeutung der galita voll anerkannt hat. — Auch von Aufrecht's Ausgabe liegt eine zweite Auflage vor (Bonn 1877); das Vorwort enthält (vgl. das Desideratum in not. [28]) kritische Bemerkungen mannichfacher Art. — Vollständige Uebersetzungen der Ṛiksaṃhitâ sind von Alfred Ludwig (Prag 1876) und Hermann Grassmann (Leipzig 1876. 77) erschienen. — Sehr verdienstlich ist auch die in Bombay u. d. Titel Vedârthayatna in monatlichen Heften erscheinende Ausgabe der Ṛiks. mit englischer und Mahrâṭhî-Uebersetzung, so wie mit Mahrâṭhî-Commentar (die neueste Nro geht bereits bis 1, 100); der Name des verdienten Herausgebers (Shankar Pandit) ist ein öffentliches Geheimnifs. — Endlich ist noch zu nennen M. Haug „vedische Räthselfragen und Räthselsprüche" (Ṛik 1, 164, 1876).

54, not. [35]. Das Aitareya Âraṇyakam ist jetzt in der Bibl. Indica mit Sâyaṇa's Comm. durch Râjendra Lâla Mitra vollständig edirt worden. Ein von Bühler in Kashmir erworbenes Mspt. zeigt mehrfache Abweichungen, s. dessen Reisebericht p. 34.

54, 13. (cf. 303) Pañcâlacaṇḍa erscheint in einem Pâlisutta unter der mahâsenâpati der Yakkha; über die hieraus zu ziehenden Schlüsse s. Jenaer Lit. Z. vom 7. April 1877 p. 221.

61, 13. Das Çâñkh. gṛihyaṃ (4, 10, 3) schiebt zwischen Viçvâmitra und Vâmadeva, die beiden Vertreter des dritten und vierten maṇḍala, noch den Jamadagni ein, dem in der Anukramaṇî zur Çâkala-saṃhitâ hier nur die drei letzten Verse des dritten maṇḍala (3, 62, 16—18) zugetheilt werden, aufserdem jedoch noch fünf volle Hymnen und vier einzelne Verse in den letzten drei maṇḍala. Handelt es sich auch hierbei etwa um eine Differenz der Vâshkala-Schule? (bei Ç. gṛih. 4, 5, 8 liegt im Uebrigen von dieser Differenz zur Vulgata keine Spur vor, vielmehr erscheint daselbst der Vers 3, 62, 18 als Schlufsvers des dritten maṇḍala).

64, 50. Das Çâñkh. gṛihyam ist von Herm. Oldenberg mit Uebersetzung und Noten publicirt worden, s. Ind. Stud. 15,

1—166. Es existirt davon auch noch eine andere Recension, die als Kaushîtakagrihyam bezeichnet wird, nach Oldenberg aber vielmehr als Çâmbavyagrihyam aufzufassen ist; der Text desselben ist mit dem Çâṅkh. g. „keineswegs identisch, hat diesem aber für den bei weitem gröfsten Theil Stoff wie Form der Darstellung entlehnt"; die beiden letzten Bücher des Çâṅkh. g. sind darin nicht benutzt, und auch sonst fehlt noch Mancherlei.

66 not. *. Ueber das Jyotisham erschien so eben eine sehr dankenswerthe Arbeit von G. Thibaut.

68. Zur Brihaddevatâ und zum Rigvidhâna s. R. Meyer's Ausgabe des letzteren Werkes (Berlin 1877).

71, 23. Das 48. Atharvapariçishtam giebt, s. Ind. Stud. 4, 432, zwar denselben Beginn, aber einen anderen Schlufsvers der Sâmasaṃhitâ an, nämlich den vorletzten Vers des ersten Theiles der Vulgata; danach rechnete es theils den zweiten Theil derselben überhaupt gar nicht dazu, theils hat es eben auch für den ersten Theil die angegebene Differenz.

71 not. 60. Die Âranyasaṃhitâ ist mit Sâyaṇa's Commentar von Satyavrata Sâmâçramin edirt worden, und zwar doppelt, nämlich theils separat (Calc. 1873), theils in dem zweiten Theil seiner grofsen Ausgabe der Sâmasaṃhitâ p. 244 fg.

72 not. 61. Diese Ausgabe der Sâmasaṃhitâ in der Bibl. Indica reicht jetzt in ihrem fünften Bande bis 2, 8, 2, 5.

80. 81. Das Talavakâra-, resp. Jaiminîya-Brâhmaṇam, zu dem die Kenopan. gehört, ist jetzt von Burnell (Brief vom 19. April) aufgefunden. Ebenso ein Sâmav.-prâtiçâkhyam.

80, 81, 82 not. 71. 72. Auch das Ârsheyabrâhmaṇam und das Saṃhitopanishadbrâhmaṇam sind von Burnell (Mangalore 1876. 1877) publicirt worden; ersteres mit einer längeren Einleitung, resp. Untersuchung über die gâna und die secundäre Entstehung der Saṃhitâ aus ihnen, über das Singen der Sâman etc. Vgl. dazu A. Barth's ausführliche Besprechung in der Revue critique vom 21. Juli 1877 p. 17—27. Das Ârsheyabr. ist im Uebrigen von Burnell so eben noch ein zweites Mal, nämlich in dem Text der Jaiminîya-Schule, den er mittlerweile aufgefunden hatte, publicirt worden (Mangalore 1878).

110—112. Dem Catalog (1876) von M. Haug's Handschriftensammlung zufolge befinden sich jetzt auf der Königl. Bibliothek in München, der dieselbe seit Ostern 1877 einverleibt worden ist, nicht nur zwei Mss. der Maitrâyaṇî-Saṃhitâ, sondern auch mehrere mehr oder weniger vollständige, leider aber grofsentheils moderne, Copien von Âpastamba, Mânava, Bharadvâja, Baudhûyana, Vaikhânasa, Hiraṇyakeçin. — Die in not. [108]. [109] vorliegende Bezeichnung der Dharmasûtra als eines Theiles der çrautasûtra ist nicht ganz correct; beide sind vielmehr zunächst gleich berechtigte Theile eines sûtra-Complexes, zu dem je auch noch ein gṛihya- und ein çulva-sûtram gehören, und der etwa als kalpasûtram zu bezeichnen sein möchte. — Das Dharmasûtram der Kâṭhaka-Schule ist nach Bühler Z. D. M. G. 22, 327 identisch mit der Vishṇusmṛiti. Hierüber wie über die Kâṭhaka-Schule in Kashmîr überhaupt s. im Uebrigen jetzt Bühler's Reisebericht am a. O. p. 20. 36. 37.

113 not. [116]. Das Taitt. Prâtiçâkhya ist auch in der Bibl. Indica, von Râjendra Lâla Mitra, edirt worden (1872).

118. 119. Das 48. Atharvapariçishṭam führt eine Recension der Vâj. S. auf, die mit 1, 1 beginnt, aber bereits mit 23, 32 schliefst (!), s. Ind. Stud. 4, 432.

126. Für den Spruch ambe ambike 'mbâlike, der in allen drei Yajus-Texten differirt, hat Pâṇini (6, 7, 118) eine vierte Lesart; vgl. hierüber, wie über die sonstigen Beziehungen bei Pâṇini auf den Wortschatz der Yajus-Texte Ind. Stud. 5, 50—64.

153, 19. Nach Mahâvaṅsa pag. 9, 12. 15 hiefs die Gemahlin Buddha's Bhadda-, resp. Subhadda-Kaccânâ!

154 not. [147]. Çatap. 3, 1, 1—2, 2 ist übersetzt in Br. Lindner's Habilitationsschrift „über die dîkshâ" (Leipz. 1878); anderes dgl. bei Delbrück „die altindische Wortfolge" (1878).

158 not. [155]. Den Pâraskara hat Stenzler edirt (1876).

167 not. [165]. Der Beginn der Atharvasaṃhitâ wird im 48. Atharvapariçishṭa ebenso wie in der Vulgata angegeben, dagegen schliefst dieselbe daselbst, s. not. [158], bereits mit Buch XVI, s. Ind. Stud. 4, 432.

167 not. [166]. Zu dem doshapati vgl. den pâpman âsura in der nṛisiṅhop., s. Ind. Srud. 9, 149. 150.

168, 4 (s. 332) die Namensform in dem Ms. ist caturâdhyâyikâ.

170 fg. Vgl. Paul Regnaud matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde Paris 1876 und meine Anzeige dazu in der Jenaer Lit. Z. vom 9. Febr. 1878.

198 (332). Die Data der nepâlesischen Handschriften reichen anscheinend sogar bis A D 883 zurück! s. Dan. Wright hist. of Nepal 1877, Jenaer Lit. Z. 1877 p. 412.

205 not. [204]. Nach Kern „over de oud-Javaansche Vertaling van't Mahâbhârata", Amsterdam 1877 p. 7 fg. stammt die Kavi-Uebersetzung des Âdiparvan, aus der er ibid. den Text des Paushyacarita mittheilt, aus dem Anfang des elften Jahrhunderts.

206 not. [205]. Für die Kritik des MBhârata sind auch Adolf Holtzmann's Untersuchungen (Indische Sagen, Vorwort. Stuttgart 1854) von grofser Bedeutung.

208 not. [206]. Der Index zu Hall's Ausgabe von Wilson's Uebersetzung des Vishṇu Pur. (vol. V. Part. II) erschien 1877. — Die Ausgabe des Agni Pur. in der Bibl. Ind. geht jetzt bis adhy. 294.

212, 15. Für die Einheit des Verfassers des Raghuvaṅça und des Kumârasambhava mit dem Dramatiker Kâlidâsa ist Shankar Paṇḍit eingetreten, in den Transactions of the London Congress of Orientalists (London 1876) p. 227 fg.

213 not. [208]. Bhâravi und Kâlidâsa werden zusammen in einer Inschrift des Pulakeçi II „in the Çaka year 507 (A D. 585/6)" erwähnt, müssen somit schon dámals berühmt gewesen sein, s. Bhâu Dâjî in Journ. Bombay Br. 9, 315 und J. F. Fleet im Indian Antiqu. 5, 68. — Ueber die Kashmirschen Dichter Candraka und Meṇtha aus etwa dem 5. (?) Jahrh., Ratnâkara aus dem 9., Kshemendra und Bilhaṇa aus dem 11., Somadeva, Mankha, Kalhaṇa etc. aus dem 12. Jahrh. s. Bühler Reisebericht p. 42 fg.

216 ult. s. jetzt den Text dieser sutta bei Grimblot Sept suttas Palis (Paris 1876) p. 89: naccaṃ gîtaṃ vâditaṃ pekkham akkhânaṃ . . iti vâ iti evarûpâ visûkadassanâ (exhibitions p. 65, spectacles p. 179. 215). Danach ergiebt sich, dafs nicht sowohl das allgemeine vîsûka, als vielmehr speciell pekkha (prekshya) „Schaustück, Schauspiel", übersetzt durch: theatricals p. 65. 179, représentations dramatiques p. 215, dás Wort ist, um das es sich hier eigentlich handelt; vgl. prekshaṇaka als Name einer Dramen-Species bei Bharata (Hall Daçarûpa p. 6), und dṛiçya im Sâhityadarpaṇa als Name der dramatischen Poesie überhaupt.

217, 18. 222, 19. Nach Hall Vâsavad. Einl. p. 27 würde Bhavabhûti noch vor Subandhu, und dann natürlich erst recht vor Bâṇa, zu setzen sein; letzterer jedoch erwähnt ihn an der klassischen Stelle in der Einl. des Harshacarita, wo er seine Vorgänger aufzählt (s. Hall ebendas. p. 13. 14), nicht; s. im Uebrigen Ind. Streifen 1, 355.

219 not. Nach Lassen Ind. Alt. 3, 855. 1163 starb Bhoja 1053. Eine Inschrift von ihm im Indian Antiquary 1877 p. 54 datirt aus 1022.

220 not. Nach Bühler Indian Antiquary 5, 112 (April 1876) ist eine Schenkungsurkunde des Königs Jayabhaṭa „older than the year 445 A D and dated in the Vikrama era".

221 not. [211]. In der Z. D. M. Ges. 30, 302 hat Jacobi auch aus der Urvaçî eine (chronometrische) Angabe angeführt, welche griechischen Einflufs bekundet.

224 not. [218]. Von neuen Publicationen etc. indischer Dramen sind zu nennen: Bhâṇḍârkar's Ausgabe des Mâlatîmâdhava (Bombay 1876), Cappeller's Ausgabe der Ratnâvalî 1877 (in der zweiten Auflage von Böhtlingk's Sanskrit-Chrestomathie), die bengalische Recension der Çakuntalâ edirt durch Pischel (s. Cappeller in der Jenaer Lit. Z. 1877 p. 121), letztere beiden Dramen übersetzt durch Ludw. Fritze, endlich Regnaud's Uebers. der Mṛichakaṭikâ Paris 1876. — Zu der Frage über die verschiedenen Recensionen von Kâlidâsa's Çakuntalâ s. jetzt Ind. Studien 14, 161 fg., sowie Bühler's

Abdruck des ersten Actes der Kashmîr-Recension derselben in seinem Reisebericht p. LXXXV fg.

227 not. 220. Hierher gehört auch Çrîvara's Subhâshitâvalî aus dem 15. Jahrh. mit Citaten aus mehr als 350 Dichtern, s. Bühler's Reiseb. p. 61 fg., und der Subhâshitaratnâkara by Krishna Shastri Bhâtavadekar Bombay 1872. — Auch sind hier die vier Abhh. „zur Kritik und Erklärung verschiedener indischer Werke" zu nennen, welche O. Böhtlingk in voll. VII. VIII der Mélanges asiatiques der Petersb. Akademie (1875/76) hat erseheinen lassen.

229 not. 222 vgl. Benfey's Einleitung zu Bickell's Ausgabe und Uebersetzung des „Kalilag und Damnag" (Leipzig 1876). Es erscheint jetzt als zweifelhaft, ob die alte Pehlvi-Uebersetzung wirklich auf einem einheitlichen Grundwerk beruhte, und nicht vielmehr als ein Auszug aus verschiedenen selbstständigen Texten zu erachten ist, s. meine Anzeige im Lit. C. Bl. 1876 nro 31, Bühler im Reisebericht p. 47, Prym in der Jenaer Lit. Z. 1878 Art. 118.

229, 7 v. u. Statt Kshemaṃkara lies Kshemendra. Die Angaben auf 335, 7 fg. beziehen sich nur auf Letzteren. Bühler setzt denselben jetzt in das zweite und dritte Viertel des elften Jahrh., s. Reisebericht p. 45 fg.

230. Zur Râjataraṃgiṇî s. jetzt Bühler's Reisebericht p. 52—60. LXVI—LXXXII (wo eine berichtigte Uebersetzung von 1, 1—107); und zum Nîlamata, aus etwa dem 6., 7. Jahrh., s. ibid. p. 38 fg. LV fg.

231 not. 225. Das Harshacaritam ist 1876 von Jîvânanda in Calcutta edirt worden. — Ueber die Siṅhâsanadvâtriṅçikâ s. jetzt meine Abh. in den Ind. Stud. 15, 185 fg.

232 not. 227 (s. p. 335). Für die Erklärung der indischen Inschriften sind in letzter Zeit besonders auch Bühler und Fleet sehr thätig gewesen (speciell im Indian Antiquary vol. V. VI).

238 not. 233. Goldstücker's „facsimilirte" (s. pag. 110) Ausgabe des Mânavakalp. ist nicht eine „photolithographische", sondern nach einer Durchzeichnung lithographirt.

242 not. [238]. Für das Mahâbhâshyam ist Kielhorn mit voller Energie eingetreten, theils in einem längeren Artikel im Indian Antiquary 5, 241 (Aug. 1876), theils in seiner Schrift: „Kâtyâyana and Patamjali“ (Bombay Dec. 1876), welche speciell von der Zerlegung desselben in seine einzelnen Bestandtheile handelt, endlich in seiner Ausgabe des Werkes selbst, welche den Text, im Anschluſs dáran, kritisch gesichtet vorführt (das erste Heft, Bombay 1878, giebt das navâhnikam). S. ferner zwei Artikel von Bhâṇḍârkar: über das Verhältniſs Kâtyâyana's zu Pâṇini und Patamjali's zu Kâtyâyana im Indian Antiqu. 5, 345 fg. (Dec. 1876) und: über „Goldstücker's theory about Pâṇini's technical terms“ (Wiederabdruck einer früheren Recension über G.'s Pâṇini) ebendas. 6, 107 fg. Hierher gehört auch ein schon am 9. Oct. 1876 von mir nach Bombay entsandter Artikel über das Mahâbhâshyam, der erst im October 1877 im Ind. Ant. 6, 301 fg. erschienen ist.

243 not. [239]. Ueber die Alterthümlichkeit der Kâçikâ s. jetzt Bühler's Reisebericht p. 72; ihr Abdruck im Paṇḍit ist zur Zeit vielleicht schon vollendet. Sie erscheint dann hoffentlich auch in separater Ausgabe. — Bühler's Angaben über Vyâḍi, Mahâbhâshya, Kâtantra etc. liegen jetzt in s. Reisebericht ausführlich vor. — Zu Burnell's reichhaltiger Schrift: on the Aindra School of Sanscrit Grammarians (1875) s. meine Kritik in der Jenaer Lit. Z. März 1876 p. 202 fg. — Von Hemacandra's Prâkṛit-Grammatik hat Pischel eine neue Ausgabe gegeben (Halle 1877, Text und gutes Wortverzeichniſs).

246 not. **. Diese Note ist nach Barth Revue critique vom 3. Juni 1876 zu streichen, da paraître núr unserm „scheinen“ entspreche.

247 not. [243]. Ueber Kshemendra's Lokaprakâça s. Bühler Reisebericht p. 75.

248, 21 s. das oben zu 198 Bemerkte.

248 not. [244]. Die Uebersetzung des Sâhityadarpaṇa in der Bibl. Ind. liegt jetzt fertig vor. — Bühler's reiche Angaben über die alamkâra-Literatur in Kashmir s. jetzt in seinem Reisebericht

p. 64 fg. Danach stammt das alaṃkâraçâstram des Bhaṭṭa Udbhaṭa aus der Zeit des Jayâpîḍa (779—813), dessen sabhâpati derselbe war. Auch Vâmana gehört nach Bühler in diese Zeit. Ânandavardhana und Ratnâkara gehören dem 9. Jahrh. an, Mukula dem 10., Abhinavagupta dem Anfang, Rudraṭa dem Schlufs des elften, während Ruyyaka in den Beginn und Jayaratha in den Schlufs des 12. Jahrh.s fallen, Mammaṭa aber noch später zu setzen ist.

252 not. [247]. Der Sarvadarçanasaṃgraha liegt jetzt im „Paṇḍit" durch Cowell und Gough übersetzt vor (1875 fg.).

254 not. [250]. Der Sâṃkhyatattvapradîpa ist im Paṇḍit Nos 98 fg. von Govindadevaçâstrin übersetzt worden.

254 not. [251] (s. 336). Abhinavagupta lebte noch A D. 1015, s. Bühler Reisebericht p. 80. — Das Çaivaçâstram in Kashmîr, s. ibid. p. 77—82, theilt sich in zwei Gruppen, deren eine sich an das Spandaçâstram des Vasugupta (854), die andere an das Pratyabhijnâçâstram des Somânanda (c. 900) und Utpala (c. 930) anschliefst. Das letztere, welches sich an Çaṃkara anzulehnen scheint, hat seinen Hauptvertreter eben in Abhinavagupta gefunden.

258 not. [256]. Die Ausgabe des Çabarasvâmin geht in dem neuesten Hefte bis 10, 2, 73, und die des Jaiminîyanyâyamâlâvistara ist so eben durch Cowell vollendet. In der seit Jan. 1877 erscheinenden Bombayer Monatsschrift Shaḍdarçanacintanikâ wird das Jaiminisûtram in Text und Commentar mit doppelter Uebersetzung, in Englisch und Mahrâṭhî, edirt.

261 not. [259]. Vâcaspatimiçra's Bhâmatî, Glosse zu Çaṃkara's Comm. des Vedântasûtra, wird seit 1876 in der Bibl. Indica durch Bâlaçâstrin edirt. — Râmamiçraçâstrin citirt im Paṇḍit 1876 p. 113 in der Vorrede zu seiner Ausgabe von Çrînivâsadâsa's Yatîndramatadîpikâ eine Stelle aus Râmânuja's Brahmasûtrabhâshya, in welcher dieser den bhagavad-Bodhâyana als seinen von ihm durch verschiedene Stufen von pûrvâcâryâs getrennten Vorgänger dárin erwähnt; und zwar nennt Râmamiçra als sólche, sie zugleich als maharshi und suprâcînatama bezeichnend, die Namen: Dramiḍa, Guhadeva

und Brahmânandi. Bei Çrînivâsadâsa selbst (p. 115) lautet die Reihenfolge der Lehrer: Vyâsa, Bodhâyana, Guhadeva, Bhâruci, Brahmânandi, Draviḍâcârya, çrî Parâṅkuçanâtha, Yâmunamuni, Yatîçvara. — Hierher gehört noch die Ausgabe zweier Comm. zum vedântasûtra durch Vecanarâmaçâstrin im Paṇḍit, nämlich des çaivabhâshya des Çrîkaṇṭha Çivâcârya (s. Z. D. M. G. 27, 166) und der vedântakaustubhaprabhâ des Keçava Kâçmîrabhaṭṭa. — Sodann hat Böhtlingk in der zweiten Ausgabe seiner Sanskrit-Chrestomathie (1877) eine neue Uebersetzung des vedântasâra gegeben, und die vidvanmanorañjinî des Râmatîrtha, ein Comm. dazu, ist im Paṇḍit von Gough und Govindadevaçâstrin in Text und Uebersetzung publicirt. Ebenso ibid. durch Gough und Vecanarâmaçâstrin auch der advaitamakaranda des Lakshmîdhara.

263 not. [264]. Eine Uebersetzung des nyâyadarçana und des Comm. des Vâtsyâyana dazu durch Keçavaçâstrin hat im Paṇḍit (New Ser. vol. II) zu erscheinen begonnen. Ebenda (Nros 66 — 93) ist auch das vierte Buch von Gaṅgeça's nyâyacintâmaṇi mit dem Comm. des Rucidatta von Bâlaçâstrin edirt worden.

268 not. [268]. Von Wichtigkeit sind die mir durch Ed. Sachau aus Albîrûnî mitgetheilten Namen der menâzil in Soghd und Khvârizm, deren Liste mit thurayyâ d. i. mit kṛittikâ beginnt, und zwar unter dem Namen parvî; hiemit ist offenbar parvîz, d. i. der im Bundehesh an dritter Stelle stehende Name, gemeint, woraus denn eo ipso erhellt, dafs dessen Namenliste die moderne, mit âçvinî beginnende ist, s. Jenaer Lit. Z. 1877 (7. April) p. 221. Einige der von Albîrûnî hierbei angeführten Namen sind entschieden indisch, so frshtbâth, d. i. proshṭhapâda, also eine alterthümliche Namensform (nicht bhadrapadâ). Vermuthlich sind eben die Buddhisten auch hier, wie für China, die Vermittler gewesen.

267, 5. 268 not. [274]. Der von H. Jacobi in der Z. D. M. G. 30, 306 aufgestellte Satz, dafs alle indischen Schriften, welche die Planeten in der Reihenfolge: Sonne, Mond, Mars etc. aufzählen, frühestens im dritten Jahrh. nach

Chr. abgefaſst sein können, trifft auch auf Yâjnavalkya so wie für die Atharvapariçishṭa zu, welche diese Reihenfolge faktisch auch bereits beobachten, s. Ind. Stud. 10, 317.

271 not. *. Die Nichterwähnung der Romaka im Râmâyaṇa kann auch etwa auf örtlichen Gründen beruhen, nämlich auf dessen etwaiger Herkunft aus dem Osten Indiens (dem Koçala-Lande), während der Kampftheil des MBhârata vermuthlich im mittleren, wo nicht im westlichen Indien abgefaſst ist.

274 not. [281]. Vgl. Thibaut's Abh. „on the çulvasûtras“ in dem Journ. As. S. Bengal 1875 (eingehend besprochen von Mor. Cantor in der hist. lit. Abth. d. Z. für Math. und Physik vol. XXII) und seine Ausgabe des çulvasûtra des Baudhâyana mit dem Comm. des Dvârakânâthayajvan (Text und Uebersetzung) im Paṇḍit (May 1875—77).

274 not. *. Die Erklärung der indischen Ziffern aus den Anfangsbuchstaben der Zahlwörter hat neuerdings einen argen Stoſs erlitten, s. Bühler im Ind. Ant. 6, 48, durch die Entzifferung nämlich der alten „Nâgarî numerals“ durch Paṇḍit Bhagvânlâl Indraji ibid. p. 42 fg., welche sich danach als ändere Buchstaben ergeben, während doch die Herleitung der späteren Ziffern aus ihnen kaum wird in Frage gestellt werden können. Welches Princip im Uebrigen diesen alten Numerals selbst zu Grunde liegt — die Null hat in ihnen noch keine Stelle; es sind Buchstabenzifiern für 4—10 (1—3 nur Strich-Ziffern) und für die Zehner bis zu 90, für die Hunderte bis zu 1000 etc. —, das ist noch unklar. Vgl. pag. 238 not. [233] und 275 not. [284].

278 *. Jetzt ist auch der Rest der Yâtrâ von Kern in den Ind. Stud. xiv. xv. publicirt worden.

284 fg. Im vollen Gegensatze zu den früheren Träumen über das hohe Alter der indischen Medicin hat Haas neuerdings in der Z. D. M. G. 30, 617 fg. 31, 647 fg. auch die ältesten Texte derselben als ganz moderne, auf arabische Quelle zurückzuführende, Machwerke bezeichnet, und den eigenen Berichten der Araber über die hohe Achtung, in wel-

cher die indische Medicin bei ihnen stand, und über die Uebersetzungen namentlich genannter Werke der Art aus dem Sanskrit in das Arabische nahezu jéden Werth abgesprochen. Liegt nun in letzterer Beziehung kein irgend welcher Grund vor, die so bestimmten Angaben der alten arabischen Chronisten in Zweifel zu ziehen, so legt in erstrer Beziehung die Sprache des Suçruta, Caraka etc. entschiedenen Protest ein gegen eine só weite Herabdatirung. Jeder wirkliche Nachweis griechischer (oder gar arabischer) Vorstellungen in den vorliegenden Texten wird im Uebrigen mit Dank aufzunehmen sein. Die alte Existenz medicinischen Wissens in Indien würde jedoch dadurch nicht irgend beeinträchtigt werden, da die Anfänge desselben ja eben schon von der vedischen Zeit, speciell dem Atharvaveda, her gut bezeugt sind.

289 not. 310. Caraka ist jetzt, Bühler's freundlicher Mittheilung zufolge, auch in Bombay gedruckt worden, durch Dr. Anna Mureshvar Kunte, Grant Medical College.

290 not. 313. Die Kavi-Uebersetzung der Kâmandakinîti wird höchstens wohl in ziemlich gleiche Zeit mit der des Mahâ-Bhârata, also in das elfte Jahrh. gehören, s. das zu not. 204 Bemerkte. — Am Commentar des Nirapeksha wird jetzt in der Bibl. Ind. weiter gedruckt.

291 not. 319. Für die neuere indische Musik s. jetzt die zahlreichen Schriften von Sourindro Mohun Tagore, Calcutta 1875 fg., cf. Jenaer Lit. Z. 1877 p. 487. — Es wäre möglich, dafs die Untersuchung über die gâna des Sâmaveda, falls dieselben zur Zeit noch in faktischer Uebung sind und darin beobachtet werden könnten, ein praktisches Resultat auch für die alte laukika-Musik zu ergeben im Stande wäre.

296 not. 327. Bühler hat auch eine Uebersetzung des Âpastamba geliefert, die jetzt in der unter M. Müller's Leitung erscheinenden Serie „Sacred books of the East" neu gedruckt wird. — Gautama ist von Stenzler (London 1876) herausgegeben, und findet sich auch in Jîvânanda's grofser Sammlung: Dharmashastrasamgraha Calc. 1876 aufgenommen, die bei aller Incorrectheit doch wegen der Reichhaltigkeit

ihres Inhaltes sehr dankenswerth ist. Sie enthält 27 grofse und kleine smṛiti-Texte, nämlich drei Atri, zwei Vishṇu, zwei Hârîta, Yâjnavalkya, zwei Uçanas, Aṅgiras, Yama, Âpastamba, Saṃvarta, Kâtyâyana, Bṛihaspati, zwei Parâçara, zwei Vyâsa, Çaṅkha, Likhita, Daksha, zwei Gautama und Vasishṭha. — Nârada's smṛiti ist von Jolly (London 1876) übersetzt worden; s. auch dessen Abh. über die rechtliche Stellung der Frauen bei den Indern (München 1876) und über das indische Schuldrecht (München 1877).

298 not. [329]. Die Aruṇasmṛiti ist nach Bühler's freundlicher Mittheilung ein ganz secundäres Produkt, vermuthlich ein Abschnitt aus einem Purâṇa.

300. Yâjnavalkya kann, da er die Planeten in der griechischen Reihenfolge aufführt (1, 295), frühestens aus dem dritten Jahrh. nach Chr. datiren (s. das oben zu 268 not. [274] nach Jacobi Bemerkte).

303 s. das oben zu 54, 13 über Pañcâlacaṇḍa Bemerkte.

307. E. Senart hat in seinem geistvollen Werke „la legende du Bouddha" (Paris 1875) die einzelnen Sagen, die von Buddha (und theilweise identisch ja auch von Kṛishṇa) erzählt werden, auf alte solare Mythen zurückgeführt, die auf Buddha nur secundäre Anwendung gefunden hätten; vgl. meine ausführliche Besprechung und theilweise Entgegnung in der Jenaer Lit. Z. 1876 (29. April) p. 282 fg.

310 not. ** (368). Schiefner's „indische Erzählungen" aus dem Kâgyur in vol. VII. VIII der Mélanges Asiatiques der Petersb. Akad. umfassen bereits 47 dergl. Legenden.

311, 11 lies: hinterindischen Sprachen.

311 not. [345]. Ob der Buddhaghosha dieser Inschrift hier, wie Stevenson annimmt (p. 13), mit dem bekannten B. zu identificiren ist, mufs zunächst noch als sehr zweifelhaft erscheinen, da die in den übrigen dieser Inschriften genannten Fürsten in weit ältere Zeit gehören, s. Bhândârkar in den Transactions des Londoner Orient. Congresses (1876) p. 306 fg.

312 not. *. „Sept suttas Pâlis, tirés du Dîghanikâya", aus dem Nachlasse Paul Grimblot's, sind durch seine

Wittwe in Text und Uebersetzung, Paris 1876, publicirt worden. — Das zweite Heft von Fausböll's Jâtaka-Ausgabe erschien 1877. — Das Mahâparinibbânasutta ward 1874 fg. von Childers im Journal R. A. S. vol. VII. VIII edirt, und ist so eben auch im Separatabdruck erschienen. Ebendaselbst liegt auch eine Ausgabe des Pâtimokkha von Dickson vor. Im Druck ist eine Ausgabe des ganzen Vinayapiṭaka durch Herm. Oldenberg.

316 not. ³⁴⁹. Eine Gesammtausgabe der heiligen aṅga der Jaina ist im vorigen Jahre (1877) in Calcutta durch Dhanapatisiṅhajî publicirt worden; der Text ist von dem Commentar des Abhayadeva und einer bhâshâ-Erklärung des Bhagvân Vijaya begleitet.

319 not. ³¹⁵. Vgl. hierzu noch Sam. Beal The Buddhist Tripiṭaka as it is known in China and Japan (Devonport 1876).

323 not. **. Ueber etwaige Beziehungen zwischen Avesta und Buddhismus s. Jenaer Lit. Z. 1877 p. 221.

325 not. *. Das Wort bhikshu erscheint bei Gautama 3, 2. 11 geradezu als Name des dritten der vier âçrama; bei Manu steht dafür: yati.

338. Ueber Olshausen's Erklärung des Wortes pahlav, welches dem indischen Pahlava zu Grunde liegt, aus Parthava, Parther, s. jetzt auch Th. Nöldeke in der Z. D. M. G. 31, 557 fg.

368. Ueber dgl. Darstellungen der Venus, die sich auf den Schwanz eines Delphins stützt, oder hinter welcher ein Delphin und Eros sich befinden, s. J. J. Bernouilli „Aphrodite“ (Leipz. 1873) p. 245. 370. 405 und zahlreiche Abbildungen der Art im Musée de Sculpture par le Comte F. de Clarac (Paris 1836/37) vol. IV pl. 593. 607. 610. 612. 615. 620. 622. 626 — 628. 634.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

A. W. Schade's Buchdruckerei (L. Schade) in Berlin, Stallschreiberstr. 47.

REGISTER.

agnipurâṇa 7
aṅga der Jaina 16
Aṅgiras 15 (smṛiti)
Atri 15 (smṛiti)
atharvapariçishṭa, griechische Reihe der Planeten, in 13
— 48., Saṃhitâ-Anfänge und -Schlüsse im 2. 5. 6
atharvasaṃhitâ, Schlufs mit Buch XVI 6*
advaitamakaranda 12
Abhayadeva 16
Abhinavagupta 11
ambe ambike 'mbâlike 6
aruṇasmṛiti 15
alaṃkâra 10. 11
Ânandavardhana 11
Âpastamba 6. 14 (sûtra). 15 (jur.)
âraṇyasaṃhitâ 5
ârsheyabrâhmaṇa 5
âçrama 16 (bhikshu)
âçvinaçastra 3
âçvinî-Reihe 12
Utpala 11
Udbhaṭa 11
Uçanas 15 (smṛiti)
ṛiksaṃhitâ, Mspt. aus Kashmir 3
— u. sâmas., Lesarten 2
— galita in 3. 4
—, Schlufs im 48. Ath. Pariç. 2
ṛigvidhâna 2. 3. 5
aitareya âraṇyaka 4
aindra (-School) 10
Kaccânâ 6 (Gemahlin Buddha's)
kalpasûtra 6
Kalhaṇa 7
Kâṭhaka 6
Kâtantra 10
Kâtyâyana 10 (gr.) 15 (jur.)
Kâmandaki 14 (in Kavi)
Kâlidâsa 7 (Zeit; Identität des Vfs. der Dramen etc.)
Kâçikâ 10
kumârasambhava 7
kṛittikâ-Reihe 12
Kṛishṇa u. Buddha 15
kenopanishad 5
Keçava Kâçmîrabhaṭṭa 12
Kaushîtaka 2
Kshemaṃkara 9
Kshemendra 7. 9. 10
khila 2. 3
Gaṅgeça 12
galita 3
gâna, des Sâmaveda 5. 14
Guhadeva 11. 12
Gautama (dharma) 14-16
caturâdhyâyikâ 6
Candraka 7
Caraka 14 (med.)
Jamadagni 4 (zwischen maṇḍ. 3 u. 4)
Jayabhaṭa 8
Jayaratha 11
Jayâpîḍa 11
jâtaka 16
Jaimini 11
Jaiminîya 5 (Sâmav.)
— nyâyamâlâ 11
jyotisha 5
talavakârabrâhmaṇa 5
taittirîya prâtiçâkhya 6
Daksha 15 (smṛiti)
dṛiçya 8
doshapati 7
Dramiḍa, Draviḍâcârya 11. 12
Dvârakânâtha 13
dharmaçâstrasaṃgraha 14
dharmasûtra 6
Nârada 15 (smṛiti)
Nirapeksha 14
nîlamata 9
nyâyacintamaṇi 12
nyâyadarçana 12
nyâyamâlâvistara 11
Pañcâlacaṇḍa 4. 15
Pataṃjali 10 (gr.)
Parâçara 15 (smṛiti)
Pahlava 16
Pâṇini 6 (u. yajus-Texte). 10 (technical terms)
pâṭimokkha 16
pâpman âsura 7
Pâraskara 6
pekkham 8
Paushyacarita 7
pratyabhijnâçâstra 11
prekshaṇaka 8
Bâṇa 8
Bâshkala 2
Bilhaṇa 7
Buddha 6 ('s Gemahlin). 15 (u. Kṛishṇa)
Buddhaghosha 15
bṛihaddevatâ 2. 3
Bṛihaspati 15 (smṛiti)
Bodhâyana 11. 12 (Comm. zu brahmasûtra)
Baudhâyana 6 (sûtra). 13 (çulvas°)
brahmasûtra 11. 12 (Comm.)
Brahmânandi 12
Bhavabhûti 8
bhâmatî 11
Bhâradvâja 6
Bhâravi 7 (Zeit des)
Bhâruci 12
bhikshu 16 (âçrama bei Gautama)
Bhoja 8
Mañkha 7
Mammaṭa 11
mahâparinibbâna 16
Mahâbhârata 7 (Kritik; Alter der Kavi-Uebers.). 13 (örtliche Herkunft)
Mahâbhâshya 10
Mânava 6
mâlatîmâdhava 8
Mukula 11
mṛichakaṭikâ 8
Meṇṭha 7
maitrâyaṇîsaṃhitâ 6
yati 16 (âçrama)
yatîndramatadîpikâ 11
Yatîçvara 12
Yama 15 (smṛiti)
Yâjnavalkya 12. 15 (Zeit des)
yâtrâ 13
Yâmunamuni 12
raghuvaṅça 7
Ratnâkara 7. 11
ratnâvatî 8
râjataraṃgiṇî 9
Râmatîrtha 12
Râmânuja 11 (Comm. zu brahmasûtra)
Râmâyaṇa 13 (wo abgefafst?)
Rucidatta 12

Rudraṭa 11
Ruyyaka 11
Romaka 13
Lakshmîdhara 12
Likhita 15 (smṛiti)
lokaprakâça 10
Vasishṭha 15 (smṛiti)
Vasugupta 11
Vâcaspatimiçra 11
vâjasaneyisaṃhitâ(Schlufs in 48. Atharvapariç.) 6
Vâtsyâyana 12
Vâmana 11
vâshkala 2. 3. 4
Vikrama 8 (Aera des)
vidvanmanorañjinî 12
Vishṇu 6. 15 (smṛiti)
vishṇupurâṇa 7
vîsûka 8
vedântakaustabhaprabhâ 12
vedânta-sâra 12
— -sûtra 12
vedârthayatna 4
Vaikhânasa 6
Vyâḍi 10
Vyâsa 15 (smṛiti)
Çakuntalâ 8 (Recensionen der)
Çaṅkha 15 (smṛiti)
Çatapatha Brâhmaṇa 6
Çabarasvânin 11
çamyuvâka 2
Çâkala 2. 4
Çâṅkhâyana (und Vâshkala) 2. 3
— gṛihya 4. 5
Çâmbavyagṛihya 5
çikshâ 2
çulvasûtra 6. 13
çaivabhâshya 11
çaivaçâstra 11
Çrîkaṇṭha Çivâcârya 11
Çrînivâsadâsa 11. 12
Çrîparâṅkuçanâtha 12
Çrîvara 9
shaḍḍarçanacintanikâ 11
Saṃvarta 15 (smṛiti)
saṃhitopanishadbrâhmaṇa 5
saṃjnânam 2. 3
sarvadarçanasaṃgraha 11
sâṃkhyatattvapradîpa 11
sâmaveda, gâna des 5. 14
— prâtiçâkhya 5
sâmasaṃhitâ 2 (Lesarten). 5 (aus den gâna? und Ende in 48. Atharvapar.)
sâhityadarpaṇa 10
siṅhâsanadvâtriṅçikâ 9
suparṇam 3
Subandhu 8
subhâshitaratnâkara 9
subhâshitâvalî 9
Somadeva 7
Somânanda 11
spandaçâstra 11
harshacarita 8. 9
Hârîta 15 (smṛiti)
Hiraṇyakeçin 6
Hemacandra 10 (gr.)

Albîrûnî 12
Avesta und Buddhismus 16
Bundehesh, menâzil in 12
Delphin 16 (Eros u. Venus)
Kâgyur 15 (Erzählungen aus)
Kalilag u. Damnag 9
Kavi-Uebersetzungen 7 (Zeit). 14
Medicin, indische 13. 14
menâzil 12 (in Soghd)
Musik, indische 14
nepâlesischeHandschriften 7 (Alter)
Parther 16
parvî, parvîz 12
Planeten, griechischeReihe der 8. 12. 15
Venus u. Delphin, Eros 16
Ziffern, Ursprung der 13

Aufrecht 2. 4
Bâlaçâstrin 11. 12
Barth 5. 10
Beal 16
Benfey 9
Bernouilli 16
Bhagvânlâl Indraji 13
Bhagvân Vijaya 16
Bhâṇḍârkar 8. 10. 15
Bhâu Dâjî 7
Bickell 9
Böhtlingk 8. 9. 12
Bühler 3. 4. 7. 8. 9. 10. 11. 13. 14. 15
Burnell 2. 5. 10
Cantor 13
Cappeller 8
Childers 16
Clarac, Comte de 16
Cowell 11
J. Darmesteter 3
Delbrück 6
Dhanapati Siṅhajî 16
Dickson 16
Fausböll 16
Fleet 9
Fritze 8
Goldstücker 9. 10
Gough 11. 12
Govindadevaçâstrin 11. 12
Grassmann 4
Grimblot 8. 15
Haas 13
Hall 7. 8
Haug 4. 6
Hillebrandt 3
Holtzmann 7
Jacobi 8. 12. 15
Jîvânanda 9. 14
Jolly 15
Kern 7. 13
Kielhorn 2. 10
Kunte 14 (Mureshvar)
Krishṇashastri 9
Lassen 8
Lindner 6
Ludwig 4
Rud. Meyer 2. 3. 5
Max Müller 3. 14
Myriantheus 3
Nöldeke 16
Oldenberg 4. 5. 16
Olshausen 16
Pischel 8. 10
Prym 9
Râjendralâlamitra 4. 6
Râmamiçraçâstrin 11
Regnaud 7. 8
Sachau 12
Satyavrata Sâmâçramin 5
Schiefner 15
Senart 15
Shankar Pandit 4. 7
Sourindra Mohan Tagore 14
Stenzler 6. 14
Stevenson 15
Thibaut 5. 13
Vecanarâmaçâstrin 12
H. H. Wilson 6. 7

Kruis

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Weber, Albrecht,

Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte

Berlin 1876

A.or. 4213 a
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11330577-3